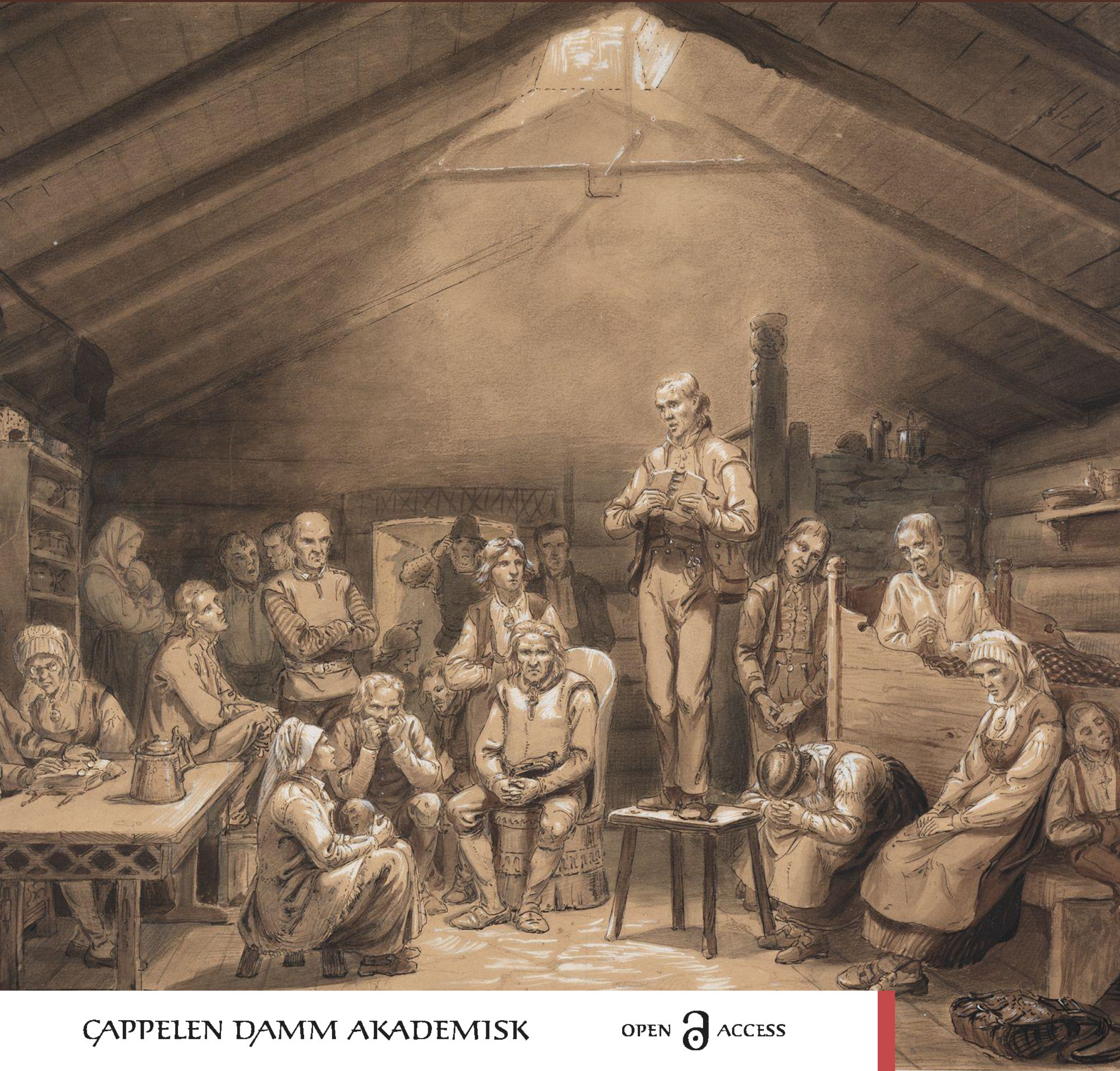
Eli Morken Farstad og Kristian Holen Nymark (red.)

NYE PERSPEKTIV PÅ HANS NIELSEN HAUGE



CAPPELEN DAMM AKADEMISK

Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge

Eli M. Farstad og Kristian H. Nymark (red.)

Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge

CAPPELEN DAMM AKADEMISK

Boka er utgitt med støtte fra Institutt for økonomi, historie og samfunnsvitenskap ved USN Handelshøyskolen og Stiftelsen Fritt Ord, samt Open Access-fondene ved Universitetet i Sørøst-Norge, Universitetet i Agder, Universitetet i Bergen og MF vitenskapelig høyskole.

ISBN trykt bok: 9788202809249
ISBN PDF: 9788202791780
ISBN EPUB: 9788202814861
ISBN HTML: 9788202814878
ISBN XML: 9788202814885
DOI: https://doi.org/10.23865/noasp.190

Dette er en fagfellevurdert antologi.

Omslagsdesign: Cappelen Damm AS
Forsidebilde: «Haugianerne» av Adolph Tidemand (1845). Blyant, penn og lavering på papir. Nasjonalmuseet for kunst, arkitektur og design, Billedkunstsamlingene. Foto: Nasjonalmuseet (Creative Commons – Attribution CC-BY).

Cappelen Damm Akademisk/NOASP
noasp@cappelendamm.no

Innhold

Forord

Denne boka springer ut av det faghistoriske seminaret «Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge», som ble arrangert av Universitetet i Sørøst-Norge ved studiested Bø høsten 2021. Arrangementet var en del av 250-årsjubileet for Hauges fødsel, og hadde et mål om å utfordre etablerte fortolkninger av Hauge og bevegelsen han startet. Resultatet ble et knippe innlegg som løftet fram forholdet mellom religion og samfunn i Norge på 1700- og 1800-tallet, med utgangspunkt i den landsomfattende lekmannsbevegelsen.

Bidragsyterne i denne boka arbeider innenfor feltene politisk historie, kirkehistorie, kulturhistorie, økonomisk historie og teologi. Til sammen gir kapitlene ny innsikt i Hauge-bevegelsens plass i en spennende overgangstid i norsk historie. Vi vil takke forfatterne for deres verdifulle bidrag til forskningsfronten og imøtekommende innstilling til prosjektet. En hjertelig takk går også til Cappelen Damm Akademisk og forlagsredaktør Simon Aase for nyttige råd og god veiledning underveis.

Utgivelsen er støttet av Institutt for økonomi, historie og samfunnsvitenskap ved USN Handelshøyskolen og Stiftelsen Fritt Ord, samt Open Access-fondene ved Universitetet i Sørøst-Norge, Universitetet i Agder, Universitetet i Bergen og MF vitenskapelig høyskole.

Bakkenteigen, 27. april 2023
Eli Morken Farstad og Kristian Holen Nymark

KAPITTEL 1

Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge

Eli Morken Farstad Universitetet i Sørøst-Norge

Abstract: The chapter provides an overview of the anthology, and of the historiography related to the research which is presented. It argues that the movement led by Hans Nielsen Hauge (1771–1824) must be understood as a changing phenomenon that was situated in an especially transformative period in Norwegian history. An over arching theme is the intertwined characteristics of tradition and modernity both within the religious movement and its context before and after 1814. The chapter looks at these historical processes through discussing the role of the priests, the Haugean theology's roots, and the dialectic nature of the Danish-Norwegian autocracy. These religious components had implications for how a popular political culture was cultivated before and after Norway got its own constitution. Further, the interpretation of Hauge as a leader before and after 1814 is questioned. As the modern impulses grew stronger during the 19th century, the Haugeans' program changed. Thus, a discussion of the Hauge movement's contributions to economic and political modernization is crucial. Previous interpretations are presented in the chapter, where conflicting understandings of the movement as an agent of modernization are clarified and problematized.

Keywords: pietism, political culture, religious legislation, lay religion

Sitering av denne artikkelen: Farstad, E. M. (2023). Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 1, s. 9–30). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch1

Innleiing

Denne boka handlar om Hans Nielsen Hauge og den folkelege bevegelsen han starta på slutten av 1700-talet. Hauge var ikkje aleine om å mobilisere for å forandre den etablerte orden under det dansk-norske eineveldet, men han nådde lenger ut med sitt bodskap både i tid og rom enn dei som hadde mobilisert før han.[1] Folk frå både landdistrikt og kjøpstader blei haugianarar – du kunne møte på dei i lokalsamfunn frå sørlandskysten og opp til Troms. Det er også truleg at dei inspirerte til vekkingsaktivitet i Danmark og Sverige.[2] Folk gjekk for å vere haugianarar til langt ut i andre halvdel av 1800-talet.[3] Kva var det med Hauge og vekkinga hans som gjorde den til eit spesielt historisk fenomen i overgangen til det 19. hundreåret?

Dei ni kapitla i denne boka har som mål å utforske den protestantiske lekmannsrørsla frå nye perspektiv. Kva var bakteppet for vekkinga til Hauge? Kvifor blei vekkinga så brei og så varig? Korleis skifta handlingsrommet som haugianarane opererte i? Korleis har haugianismen verka på moderniseringa fram til vår eiga tid?

Dette har historikarar spurt seg sidan Anton Christian Bang skreiv om Hauges liv og virke omtrent femti år etter lekpredikantens død. Vi har i dag eit bakteppe som består av minst 150 år med Hauge-resepsjon.[4] *Arne Bugge Amundsen* skriv i sitt kapittel om Bangs arbeid og dei lange etterdønningane av den normative tolkinga av Hauge. Amundsen slår fast at vi må jobbe for eit forskingsscenario der eit mangfald av stemmer og tolkingar av Hauge-rørsla kan bli utvikla. Under Hauges 250-årsjubileum arrangerte Universitetet i Sørøst-Norge ein nasjonal konferanse med dette som mål. Faggruppe for historie sette opp eit program som viste nokre omriss av den historiografiske samtalen om Noregs første landsomfattande folkerørsle. Denne boka har blitt til i etterkant av seminaret, og er såleis ein del av eit jubileum, feira på faghistorisk vis. Alle bidraga til antologien kastar sitt lys på Hauge-rørsla med ulike perspektiv, og gir oss styrka forståing av både bevegelsen i seg sjølv og samfunnet den var ein del av.

Etter Hauge-jubileet i 2021 er det liten tvil om at mange vil trykke historia om haugianarane til sitt bryst på eit eller anna vis.[5] «Den historieinteresserte

1 Inger Furseth har gjort ei omfattande historisk sosiologisk samanlikning av Haugerørsla og Lofthus-saka i lys av intern ressursmobilisering og samfunnskontekst. Furseth 1999: 92.
2 Slettan 1992: 184.
3 Seland 2017:126.
4 Tidemand 1854. Stenersen (1827) kan nemnast før denne, som var prega av statskyrkja sitt syn på rørsla.
5 Amundsen 2021.

allmennheita» ønskjer å reflektere over kva Hauge-rørsla har betydd og betyr for oss i dag. Det er ein viktig grunn til at det akademiske forskingsmiljøet må ta plass rundt leirbålet med sine tolkingar. Trygve Riiser Gundersen slår i si ferske bok kritisk fast at «Haugianernes historie leses best baklengs», om ein skal dømme ut i frå den eksisterande historiografien.[6] Mange har vore opptekne av å forstå haugianismen i lys av det som skjer *etterpå*, i lys av dei moglege ringverknadane som kjem utover 1800-talet; hundreåret med modernisering er lettare for oss å identifisere oss med. Eit anakronistisk blikk, som tar utgangspunkt i verdiar vi har i notida, avslører eit menneskeleg behov for aktualisering av fortida. Det er av og til nødvendig for at faget skal ha relevans ute i storsamfunnet, men desto viktigare er det å aktivt bruke sin empatiske muskel som faghistorikar. Vi må spørje: Korleis var opplevinga av verda for dei som blei vekte rundt 1800 eller i 1830?

Disposisjonen i boka skal hjelpe oss med dette: Den følgjer rørslas kronologi og tematikk med omsyn til mønster i tidlegare forsking. I sum kan dei ni kapitla gi oss breiare forståing av Hauge-rørsla i si eiga tid. Vi håper at den også kan hjelpe oss å kaste lys over folk, stat og religiøsitet i dag, over 250 år etter Hauges fødsel. Vi startar med å sjå nærare på konfliktlinja mellom prest og folk på slutten av 1700-talet, som avdekker spenningar i den politiske kulturen under eit teokratisk legitimert einevelde.

Folk og prest under eineveldet: tre nedslag

Soknepresten var den mest lokalt forankra embetsmannen i heile statsadministrasjonen både før og etter 1814. Han representerte Gud og kongen i rikets periferi, og var langt på veg lokalsamfunnets administrator i landdistrikta; han var bygdas massemedium, sjelesørgjar, oppdragar og kontrollør i kraft av sitt embete. På den måten var han også ein relativt integrert del av den folkelege, religiøse kulturen.[7] På slutten av 1700-talet var forholdet mellom folk og prest påverka av fleire samanfletta element. Eineveldets teokratiske legitimering gjorde prestens mektige rolle mogleg. Samtidig skjerpa 1700-talsstaten gradvis sitt fokus på kontraktsrettslege prinsipp og juridisk og vitskapleg reform, og desse opplysingsstraumdraga nådde store delar av prestestanden. Parallelt med dette eksisterte eldre, pietistiske ideal både i statsstrukturane og i folkekulturen. Henrik Horstbøll, Ulrik Langen og Fredrik Stjernfeldt

6 Gundersen 2022: 166.
7 Bjerkås 2016; Elstad 2007: 101; Løvlie 2021; Viken 2014.

har vist at denne kombinasjonen skapte grobotn for mistanke og frykt for at samfunnet stod på kanten av «moralsk og social krise og kaos».[8] Det interne spennet i den eineveldige statens politikk og strukturar la på mange måtar sjølv til rette for motstanden som kom frå fleire hald i siste del av 1700-talet – og presten stod for mange i sentrum av skyteskiva.

På tampen av året 1770 blei eit manus levert til trykking utafor København under pseudonymet «Philopatreias». Tittelen avslørte nokre av samtidas konfliktlinjer: «…trende Anmærkninger 1. Om de dyre Tider og Handelens Svaghed. 2. Om Rettergang. 3. Om Geistlighedens Indkomster.»[9] Den polemiske pamfletten var ein del av prosjektet til kjøpmannssonen Jacob Christian Bie frå Trondhjem. Under ulike pseudonym gjorde han krumspring hit og dit i eit ytringsrom som nyleg hadde fått utvida takhøgde etter innføringa av Johann Friedrich Struensees trykkefridomsreskript av 14. september 1770.[10] I merknad tre skreiv Philopatreias om grådige geistlege som vanskjøtta sitt embete:

> Bleve ikkun Geistlighedens Indkomster formindskede, da ville vi vist finde flere lærde, skiønt færre fede, Præster; men saa længe en Biskopsstoel er bedre end et Generalat, og et Sognekald bedre end en Oberstes Charge, da vil neppe Hovmod, Gierrighed og Vankundighed uddøe af den geistlige Stand.[11]

Reskriptet og anonymiteten gav fridom til å ta bladet frå munnen, og resultatet blei ein massiv debatt om religionens rolle i samfunnet «fra hoffet til latinerkvarteret».[12] Storparten av dei som deltok i debattane var altså menneska i og rundt København, ved hjelp av trykkpressene i konglomeratstatens maktsentrum. Men debatten gir eit tydeleg omriss til dei negative haldningane folk i Danmark-Noreg kunne ha til den geistlege stand i siste halvdel av 1700-talet.

Trykkefridomen blei innskrenka kort tid etter Struensees reskript. Men konfliktlinja om dei geistlege, opplysing og samfunnets moral, forsvann sjølvsagt ikkje i takt med innstramming av lova. I teorien var trykkefridom eit ideal for staten i kraft av naturrettslege prinsipp også etter 1772, men kommunikasjonen frå folk til stat skulle og måtte skje i statleg kontrollerte former.[13] Supplikkordninga var ein viktig del av denne

8 Horstbøll et al. 2020: 104.
9 Bie 1770.
10 Arvesen 2020: 71.
11 Bie 1770.
12 Horstbøll et al. 2020: 95.
13 Nymark 2020: 63.

infrastrukturen. I kjeldeskriftet frå kommisjonen som vurderte Lofthus-saka i Agder og Telemark i 1786–1787 kan vi lese ein supplikk frå ei gruppe soknebarn. «Underdanigst baade Fattig og Rige af Tinds Præstegjeld i Øvre Tellemarken» ytra seg fortvilte om den lokale presten sine urimelege sportelkrav i ein supplikk frå hausten 1786:

> Det er den høyeste Gud og Kongen ganske imod at vi skulle være usamdrektig imod vores Siælesørger og SognePræst, Herr Rasmus Møglestue, men Herre Gud hvor skal vi hen, vor Ringe Formue naar icke til at opfylde Præstens begiæring …[14]

Aksjonane leia av Lofthus fekk minimalt med gehør blant øvrigheita, men fungerte som ein katalysator for endringar som allereie var under arbeid.[15] Mellom anna kom det eit nytt sportelreglement i 1788. I tillegg blei fleire embetsmenn omplasserte. Men Lofthus blei dømt til festningsarbeid og mista til slutt livet etter ti år i lenker. Det kortsiktige resultatet var ei dempa allmuge – rørsla til Lofthus blei ikkje varig.

Hans Nielsen Hauge blei født i 1771, og var altså i live både under trykkefridomsperioden og Lofthus-saka. I slutten av tjueåra opplevde han sin eigen opprørske skriveraptus, godt over tjue år etter Bie hadde piska opp til debatt blant statens embetsmenn og borgarskap.[16] Som soknebarna i øvre Telemark hadde også bondesonen Hauge erfart at den lokale presten hadde mykje makt over kvardagen til folk, som i fleire tilfelle blei oppfatta som problematisk av allmugen. Kombinasjonen av prestens dominans og ei oppfatning av at dei geistlege var drikkfeldige, grådige og for rasjonalistiske, gjorde nokre soknebarn urolege. Hauge, då 25 år gammal, var driven av ei frykt for dommedag i si formidling, og frustrasjonen over prestar i moralsk forfall er tydeleg i hans første utgiving, *Betragtning over Verdens Daarlighed,* i 1796:

> Dem har i sine Prædikener meget at handle og bede om det timelige, og hvorledes en dertil skal blive lykkelig, og saa nok forestille sig, at en kan sove sig ind i Himmerig, dem kan aldrig faae saa meget af det Timelige, at dem jo søger efter mere, ligesom dem derfor skulde kiøbe sig Salighed; Skal dem undertiden tale Guds Ord, saa maae dem have god betaling derfor.[17]

14 Løyland 2018: 18.
15 Fiskå 2012: 123.
16 Det er interessant at Hauges «raptus» haldt fram også etter den innskrenkande «Trykkefrihedsforordningen» av 1799. Sandvik (2018, s. 29) og Furseth (1999, s. 175) diskuterer moglege forbindelsar mellom Lofthus og Hauge.
17 Hauge 1796: 17.

Desse tre nedslaga viser altså døme på misnøye blant folk mot geistlege embetsmenn før 1814. Sjølvsagt kan vi ikkje slå fast ein direkte inspirasjon frå Struensee-perioden og Lofthus fram til Hauges opplevde kall, men hans opposisjon mot dei umoralske prestane var altså ei allereie eksisterande konfliktlinje i den politiske kulturen i siste del av 1700-talet.[18] I tillegg hadde Hauge sine nære erfaringar frå Tune prestegjeld der han vaks opp. Gundersen har presisert dette i sitt nylege bidrag til historiografien: Særleg den tette kontakten med sokneprest Gerhard Seeberg må sett på som definerande for den unge Hauge.[19] Dette forholdet var ikkje eintydig: Seeberg var både oppmuntrande konfirmasjonsundervisar – han gav den unge Hauge trua på sine evner og tilgang til prestens bibliotek – og han var ein katalysator for Hauges radikale vekkingsoppleving fordi Seebergs teologi etter kvart provoserte bondesonen. Gundersen går så langt som å foreslå at det ikkje hadde skjedd noko vekking på åkeren utan sokneprest Seeberg i Tune, og at kontakta mellom dei bør bli forstått som eit viktig startskot for vekkinga.[20] Då Hauge fekk si kallsoppleving ute på åkeren våren 1796, var det altså med eit komplekst bakteppe av idear og erfaringar.

Statspietismens dialektikk[21]

Kristendommen er ein profetisk religion. Også Martin Luther legitimerte sitt reformoppdrag delvis gjennom å vise til eit kall, etter at han var blitt fordømt som kjettar av den katolske kyrkja: «Til nå har jeg mangfoldige ganger tilbudt mine motstandere fred, men nå ser jeg at Gud gjennom dem har tvunget meg til å åpne munnen på stadig videre gap».[22] Protestantismen, som hadde lovfesta dominans i den dansk-norske kulturen, hadde derfor eit anarkisk potensial. Særleg ideen om det allmenne prestedøme, henta frå Det nye testamentet og tolka på nytt av Luther, er eit døme på ein paradoksal dimensjon ved den dansk-norske statsreligionen som skulle vise seg å tære på dominansen i det lange løp. Til dømes i Johannes' openberring stod det at Kristus gjorde Guds folk til «eit kongerike, til prestar for Gud,

18 Dagboka til Peder Amundsen Teye viser at Bies skrifter fann sine vegar til Noregs allmuge lenge etter trykkefridomsperioden var over. Vasstveit 2021: 31. Sjå også Espeli (2021) som studerer graden av korrupsjon blant norske embetsmenn i ein nordisk kontekst.

19 Eliassen 2015: 294, 300; Gundersen 2022: 159–161.

20 Gundersen 2022: 135.

21 Sjå Amundsen (2005, s. 254) om statspietismens spenn mellom å bevare «ytre orden» og å gjennomføre moderate pietistiske reformar under Christian VI. Sjå også Næss (2021). Seland har kalla dette «ei historisk utvikling med eit svip av ironi». Seland 2016b: 176.

22 Thomassen 2018.

sin Far»,[23] som kan tolkast som dei døypte sin «frie adgang til Faderen i og med Kristi offer».[24] Ifølgje Luther høyrde dei ordinerte embetsprestane til «dei døypte sitt prestedøme»; prestane hadde ikkje særskilte *evner* i kraft av ordinasjonen, men fekk ei særskilt *oppgåve* i kyrkja som ein del av kollektivet, blant «Guds folk som helhet».[25] Denne relativt egalitære tolkinga la eit grunnlag for lekmannsrørslenes program seinare. Når den pietistiske retninga fekk gjennomslag i Nord-Europa utover 1700-talet kom kyrkja og presten ut av fokus; ei personleg og inderleg tru var det viktigaste for dei som følgde denne retninga. Under den såkalla statspietismen, markert med kong Christian VI si regjeringstid frå 1730 til 1746, prega dette tankegodset også hoffet og kanselliet i København. I *Betragtning…* skreiv Hauge nostalgisk at «især den gode Kong Christian den siette [har] haft største Omsorg for Guds Villies Fremme».[26] Men pietismens radikale potensial blei etter kvart eit problem for den teokratiske staten som brukte den, og denne interne dialektikken blei ein ressurs for Hauge og følgjarane i overgangen til det moderne samfunnet.

Nils Gilje og *Kristin Norseth* tar i sine kapittel utgangspunkt i den tyske mellomaldermystikken og pietismen for å forstå Hauges vekkingsopplevinng og mobiliseringsprogram. Begge skriv om bakgrunnen for Hauges ide med forankring i før-reformatisk teologi, mellom anna med vekt på at Gud skal ha plass i hjartet til den truande. Gilje analyserer Hauge i lys av mellom anna Johann Arndt (1555–1621), og plasserer Arndt sentralt som «den teologiske sporveksleren som ledet den tyske mystikken og den protestantiske radikalismen inn i pietismen». Norseth ser på det religionspolitiske rammeverket og opplysingsideane i samspel med pietismen i Danmark-Noreg på 1700-talet. Ho drar ei linje frå mystikken via pietismen til Hauges syn på vekking og omvending i ord og handling for å oppnå frelse. Analysen av *ordo salutis*-mønsteret går lenger fram i tid til Gisle Johnson og Ole Hallesby. Norseths blikk framover i tid fungerer som ei nyttig kontrastering til Hauges program.

Gjennom desse to kapitla blir vi altså kjende med det teologiske og kyrkjepolitiske bakteppet for Hauges vekking. Sentrale geistlege i siste del av 1700-talet forsøkte å temme statsreligionens indre motsetningar: sokneprest

23 Op 1,6. Dette er også eit sentralt poeng for å forstå at haugianismen ikkje tok avstand frå statskyrkja. Tjørhom 1999: 168.
24 Tjørhom 1999: 172.
25 Tjørhom 1999: 171.
26 Hauge 1796: 15.

Pontoppidan var ein av dei, og han stod eigentleg nært tolkinga til den tidlege pietisten Philipp Spener (1635–1705), som i si tid laga eit radikalt reformprogram. Læra om at alle døypte kristne stod på same nivå overfor Gud blei likevel dyssa ned i det stadig meir opplyste teokratiet – i *Sandhed til Gudfrygtighed*, forklaringa til *Luthers lille katekisme*, tona Pontoppidan ned læra om det allmenne prestedøme.[27] Det lukkast også staten langt på veg å dempe den radikale pietismen, men gjennom innføring av obligatorisk konfirmasjon og den første allmugeskulen på 1730-talet og konventikkelplakat i 1741 blei sentrale pietistiske element institusjonaliserte. Sjølv om statspietismen reknast som avslutta rundt 1746, påverka desse strukturane mentalitet og praksis i Danmark-Noreg over lengre tid.[28]

Statsreligionens dobbeltheit kan vi ta med oss vidare over i forståinga av opplysingsidear og pietisme på 1700-talet. Med moderne briller på er det lett å sette opp ein dikotomi mellom den irrasjonelle, inderlege trua og den rasjonaliserande opplysingstradisjonen. Men Norseth peikar på at nettopp tanken om ei indre opplysing på individuelt nivå var sentral i begge desse «søylene». Å vere «Guds hushaldar på jorda», Hauges kallsetikk, innebar å verke til det beste for samfunnets økonomi og velferd; verdsleg aktivitet var ein del av vegen til frelse. Denne pietistiske gjerningskristendommen hadde element i seg som låg nært i slekt med opplysingsideane i tida; interesse for praktiske nyvinningar, lesekunnskap og individuell disiplin. Dette blei kombinert med eit kollektivt trusfellesskap som gav rom for emosjonelle, delvis irrasjonelle uttrykk i eit opplevd tomrom som dei rasjonalistiske prestane bidrog til å skape. Hauge bygde ei rørsle som etter kvart skulle klare å vinne innpass i 1800-talets moderne utvikling gjennom å kombinere ei personleg tru med eit åndeleg fellesskap.

Pietismen hadde altså element i seg som var i slekt med opplysingsideane, samtidig som at mange av opplysingsprestane blei sett på som eit hovudsymptom på samfunnets moralske forfall. I tillegg romma pietismen ei ansvarleggjering av individet i forholdet til Gud som kunne undergrave prestens autoritet. Innafor teokratiets rammer blei dei interne paradoksa etter kvart problematiske. Som Arne Bugge Amundsen slår fast i *Norges religionshistorie:* «De moderate pietistene på tidlig 1700-tall hadde antakelig aldri kunnet forestille seg et slikt resultat».[29]

---

27 Løvlie 2021.
28 Horstbøll 2004; Krøvel 2021; Sandvik 2015: 310; Supphellen 2012.
29 Amundsen 2005: 316.

Konventiklar: plakat og praksis

Norseth peikar på noko sentralt i forståinga av konventikkelplakaten av 1741, nemleg statens dobbelte motivasjon for å innføre den under Christian VI. Lova kan tene som eit tydeleg døme på motsetningane internt i Europas einaste kontraktfesta einevelde: Dei skapte eit visst handlingsrom for undersåttane i praksis. Plakaten var til for å kontrollere ein type allmugesamlingar, men skulle *samtidig* motivere prestane til å initiere «Gudelige Forsamlinger» blant soknebarna under prestane sitt tilsyn. Fromheit i befolkninga var eit mål, og eit personleg gudsforhold skulle bli styrka av oppbyggelege samlingar med bibellesing og salmesong i fellesskap.[30] Plakaten av 1741 enda altså opp med å *både* kontrollere allmugen og oppfordre soknebarna til å ta personleg ansvar for si tru. I det lange løp kunne slike paradoks bidra til meir myndige undersåttar. Ifølgje Knut Dørum var slike motsetningar ein del av den politiske kulturen under eineveldet. I sin artikkel «Opprør eller legitim politisk praksis?» legg han vekt på statens pragmatiske strategi for å dempe uro og motstand.[31] Ein bondekommunalistisk tradisjon og lokale variasjonar førte til at eineveldet såg seg tent med å opne opp for avgrensa folkeleg deltaking, med bygdetinget som det kanskje viktigaste eksempelet. Hilde Sandvik har vist at den folkelege opposisjonen før og etter 1814 var prega av nettopp «rettsbevisstheten og innsikten i lovers betydning».[32] I tråd med Sandvik har Gundersen drøfta Hauges bruk av sjølve plakatteksten om «Gudelige Forsamlinger» i 1796. Han skriv om ein konfrontasjon med øvrigheita under ein konventikkel i Tune:

> Hauge snakket høyt nå, så alle i rommet kunne høre ham: Han sa at loven lå i lomma hans. Han hadde faktisk plakaten med seg – han hadde den på kroppen. Ifølge Hauges egen forklaring seinere tok han på dette tidspunktet fram plakatteksten […]. Kanskje fogden eller presten ville være så snill å lese høyt fra selve forordningen? Dette var altså bondesønnens forslag til løsning: Å lese loven nærmere.[33]

Også Gundersen legg vekt på bøndenes opposisjonelle tradisjon i det tidlegmoderne samfunnet som eit definerande bakteppe for Hauge. Dei navigerte i ein politisk kultur med eit avgrensa, men eksisterande, handlingsrom.

30 Sjå Norseth (2021) og Gjertsen (2007, 2021) om «sangpraksis og sangens virkninger» i rørsla.
31 Dørum 2010: 73.
32 Sandvik 2018: 36.
33 Gundersen 2022: 197.

Bjørg Seland er inne på noko tilsvarande i sin analyse av rettssaker mot haugianarar ved Fennefoss i Agder rundt 1807, der det blei argumentert ved «å utfordre gjengs forståelse av hva det ville si å holde en tale eller en preken».[34] Haugianarane sin opposisjonelle bruk av konventikkelplakaten var altså ein del av ein større tendens i samtida, der delar av allmugen forsøkte å maksimere nytten av det avgrensa handlingsrommet dei hadde fått. Bygdetinget la til rette for folkeleg deltaking og læring samtidig som det hadde eit mål om disiplinering og kontroll. Det går an å tolke dualiteten i konventikkelplakaten på liknande vis – staten brukte den både for å dempe uro og samtidig styrke fromheit, og dette førte til at bøndene klarte «å tilkjempe seg et større handlingsrom enn det de var tiltenkt» i det lange løp.[35]

Fleire av kapitla i bokas siste del viser at motsetningane mellom haugianarar og embetsmenn blei svakare etter 1814, og også her er konventikkelplakaten eit nyttig prisme. Den blei avskaffa gjennom fleirtal i Stortinget og kongens sanksjon så seint som i 1842, men det er grunn til å spørje om eit lågare konfliktnivå var synleg i rettspraksis knytt til plakaten lenge før.[36] Presedens etter overkriminalrettens endelege dom av Hauge i 1814 blei at brot på plakaten skulle straffast med bot, ikkje tukthus eller festningsarbeid.[37] I ein stortingsdebatt om å fjerne konventikkelplakaten i 1836 orienterte komiteen for kyrkje- og undervisningsvesen om praksis: «Samfundet har fundet sig bedst tjent med Fremgangsmaaden der, hvor Prest og Øvrighed have ladet Forsamlingerne i Roe, som om enten de eller Forordningen ikke vare til».[38] *Svein Ivar Langhelles* funn frå Rogaland, ein region der haugiansk aktivitet nokre stader var spesielt høg, stemmer med komiteens utsegn. I sitt kapittel skriv han om presten i Vikedal, som i 1840 rapporterte at det ikkje var norm å melde frå til han om oppbyggingsmøter i prestegjeldet. Spørsmålet om lov og praksis under konventikkelplakaten etter 1814 er viktig og har enno ikkje blitt undersøkt på nasjonalt plan. Det kan fortelje oss meir om forholdet mellom haugianarar og staten i rørslas seinare fasar, og dermed om endringar i haugianismens rolle i den politiske kulturen.

34 Seland 2022: 212. Sjå også Farstad (2020) om ein haugianarson som «sjølvlærd bygdesakførar» på 1830-talet.
35 Dørum 2010: 74.
36 Supphellen (2012) analyserer Hauges forhold til plakaten, men kommenterer i mindre grad korleis andre haugianarar, særleg etter 1814, blei påverka av den i praksis. Sjå også Aschim (2022).
37 Garcia de Presno 2021.
38 Odelstinget, 22. april 1836: 484.

Regionale spor

Det var likevel ein krunglete veg til delvis aksept for den karismatiske leiaren Hauge. Han blei fengsla i 1804, og sat bak lås og slå i mange år. Han slapp ut ved nokre høve, til dømes for å støtte etablering av saltkokeri fleire stader under naudsåra kring 1809, men fekk ikkje endeleg dom før i desember 1814. Dei geistlege sine vitnesbyrd frå distrikta var grunnleggande for kommisjonen som behandla saka i 1804 og utover. Ikkje minst var det biskopen i Christianssand som starta prosessen bak den endelege fengslinga då han sende inn bekymringsmelding til København i 1804. Dette er utgangspunktet til *Helje Kringlebotn Sødal* som i sitt kapittel ser på forholdet mellom prestane og haugianarane før 1814.

Amundsen viser korleis Anton Christian Bangs Hauge-biografi frå 1874 kommenterte forholdet mellom Hauge og prestane nøye, i eit forsøk på å tette avstanden mellom den norske kyrkja og dei lekmannskristne. Bang gav prestane påpakning, imens Hauges radikale aktivitet blei legitimert som eit heilt spesielt fenomen: Kritikken av kyrkja var på sin plass, fordi rasjonalismen hadde ført prestane inn på ein gal sti. Bang forsøkte altså ikkje å tolke prestane som nøytrale eller positive til rørsla, men løyste «problemet» ved å gjere Hauge til eit unntaksfenomen. Lenge etter Bang, på 1960-talet, gjorde Dagfinn Mannsåker ei stor undersøking av innberetningane frå geistlege om Hans Nielsen Hauge til det danske kanselli i 1804.[39] Der konkluderte han med at dei geistlege sine svar (rett nok berre omkring halvparten av sokneprestane i Noreg) var prega av ein massiv og utilslørt motvilje til haugianarane. Dette passa godt inn i den norske grunnforteljinga på 1900-talet, der det sekulære utgangspunktet la til rette for ein krass kritikk av det teokratisk legitimerte eineveldet.[40] I 1999 kom ein ny analyse av det same kjeldematerialet frå Anders Lindbeck, som konkluderte med at innberetningane avdekka både nøytrale, negative, positive og blanda haldningar til Hauge. Han foreslo dermed at motsetningane mellom geistlege embetsmenn og haugianarar ikkje alltid var fullt så sterk på lokalsamfunnsnivå. Selands ferske analyse av rettsmateriale knytt til haugianarar og konventikkelplakaten i Agder viser ein liknande tendens: Juridiske embetsmenn viste allereie i 1807 skepsis mot å forfølgje Hauge-rørsla rettsleg.[41]

39 Mannsåker 1961–1962.
40 Seland 2015.
41 Seland 2022.

Fleire av kapitla i antologien vektlegg nettopp at vi må forstå lekmannsrørslene i Noreg på regionalt grunnlag – storgardane på Austlandet og karrige kystbruk i vest og nord gav ulike livsgrunnlag og dermed ulikt trusgrunnlag. Sødals nærstudie er ei regional analyse av prestane sine haldningar til Hauge i 1804. Kjeldematerialet er delvis nytt, nemleg 32 originale prestebrev frå Christianssand stiftamt. Desse blei ikkje sende til København – biskop Bloch valde å oppsummere dei og heller sende sitt «Extract» til kanselliet. Analysen er eit nybrottsarbeid som viser at geistlege i den sørlege regionen var meir engasjerte av saka om Hauge-rørsla enn snittet, og dessutan sterkt kritiske til Hauge og hans prosjekt.[42] Koplinga Sødal gjer mellom negativiteten i Christianssand stiftamt og biskop Peder Hansen (som gjekk av i 1803) er også ein interessant regional variabel. Til dømes kan det bidra til forståinga av Hauge-rørsla i Bratsberg amt, som var delt mellom Christianssand og Akershus stiftamt. Lindbecks analyse frå 1999 viser at alle prestane som var positive til Hauge-rørsla høyrte til Nedre Telemarken og Bambles fogderi, altså Akershus stiftamt.[43] Dette kan kaste nytt lys over biskopane sin dominans i ulike regionar. Sødals analyse av Christianssand stiftamt og Langhelles analyse av Rogaland er altså fyrlykter for vidare empiriske studiar av rørsla på regionalt nivå, der mykje enno ikkje er utforska.

Hauge etter fengslinga

Bangs kyrkjehistoriske narrativ og Mannsåkers 1900-talstolking av forholdet mellom prestar og haugianarar står stadig sterkt i historiografien. Færre har interessert seg for den gradvis forsonande tendensen mellom «høg- og lågkyrkjelege» i moderniseringsprosessen utover 1800-talet. Sødal siterer Nicolai Wergeland, prest og rektor i Christianssand, som allereie i 1811 skreiv at han og andre i byen hadde «megen Agtelse» for haugianarane – «de ere ikke mere Gjenstand for Spot».[44] Utviklinga er interessant i lys av Grunnlova, der religions- og kyrkjeområdet i § 2 har vore vurdert som unntak frå konstitusjonens elles så liberale preg.[45] Men nye ideal om

42 Dette er også interessant i lys av Selands ferske analyse (2022) av dei *juridiske* embetsmennene i same stiftamt.
43 Lindbeck 1999: 53.
44 Wergeland 1963: 159–160.
45 Hjorthaug 2021: 98.

næringsfridom og ytringsfridom kom også inn i Grunnlova – som rett nok i varierande grad blei fullbyrda i Stortingets lovgiving dei første tiåra. Desse rammene påverka også handlingsrommet til haugianarane. Deira tankegods og verdslege praksis var ikkje like mykje eit «fanatisk» framandelement i 1800-talets konstitusjonelle monarki.

Hauge og følgjarane utarbeida eit nytt handlingsrepertoar for å oppretthalde alliansane og vekse vidare som nettverk utover 1800-talet.[46] Korleis var handlingsrommet til haugianarane etter 1814? Var endringane i rørsla kalkulert, eller blei Hauge motvillig pressa til å skape forandring for å sikre ei varig rørsle? I sitt kapittel analyserer *Jostein Garcia de Presno* Hauges strategi på begge sider av 1814: Han ser ein fredssøkande Hauge etter dommen i desember 1814, i kontrast til den opposisjonelle «ildprofeten» rundt 1800. Sistnemnte «Hauge-typologi» har definitivt fått mest merksemd i historiografien. Garcia de Presno peikar på toneangivande historikarar som Berge Furre og Francis Sejersted med sine merkelappar på Hauge som avgjerande for ei nedvurdering av hans strategi etter 1814: Hauge var blitt «ein malande katt på statens fang»[47] med «åndelig avslapning».[48] Hauges testamente har også vore tolka som eit argument for ein resignert leiar som følte seg knebla og pressa til å tilpasse rørsla til statens rammer. Han oppfordra der til at vennene

> ganske enne haalder Eder til vor Stats Religion, saa I modtager af de ofentlige Lærere alt hvad deres ofentlige Embede medfører. I gaar da i Kirken, anamer Sakramenterne, ved Ægteskab giør dem Vielsen, samt ved Dødsfald Iordpaakastelse og alt andet det fører til god Aarden.[49]

Dagboksnotata til den kjende britiske kvekaren Thomas Shillitoe har også spelt ei rolle i denne tolkinga. Han besøkte Hauge på Bredtvedt i 1822, og skreiv om ein «fysisk nedbroten gamal mann som hadde resignert», skriv Furre.[50] Shillitoe la til at han hadde oppfordra Hauge til å hugse på «Herrens ord om at dei som la si hand på plogen og såg seg tilbake, ikkje

46 Undersøkingar av opprør og opposisjon mot den etablerte orden før og etter 1814 blir plassert under paraplyen «motstrøms politikk» på norsk, etter «contentious politics» (Tilly og Tarrow). Undersøkingene arbeidar ut ifrå «handlingsmuligheter, handlingsrepertoar, allianser og dynamikk». For ei innføring, sjå Seland 2018: 9.

47 Furre 1997: 193.

48 Sejersted 1978: 298.

49 Furre 1996: 12.

50 Furre 1996: 8–12.

var skikka for Guds rike». Han fekk då også posisjonert seg som Hauges rettleiar, noko som må takast med i analysen.

I kapittelet til Garcia de Presno blir Hauges tilpassing etter fengslinga trekt fram som ein bevisst snuoperasjon. Nettopp dette er elementært for å forstå at rørsla fekk så stor innverknad på samfunnet i ettertid. Han argumenterer for å sjå ein aktør som stadig var ein myndig leiar med karismatiske evner. Hauge haldt fram som pådrivar og brems for sine «Brødre og Søstre i Herren». Litteraturen han publiserte sto fram som ortodoks, ikkje av resignasjon, men slik at den i større grad kunne rette seg både til utanforståande og dei vakte. Det nye repertoaret bidrog til vekst, stabilitet og auka handlingsrom i staten etter 1814, meiner Garcia de Presno.

Hauge-rørsla mellom tradisjon og modernitet

Helje Kringlebotn Sødal og Knut Dørum har plassert haugianarane «mellom tradisjon og modernitet» i eit viktig oversiktsverk frå 2017: Dei var både tradisjonsberarar og moderniseringsagentar.[51] Bjørg Seland har også peika på dette, som ho meiner at inneber ei oppmjuking av modernitetsomgrepet: «Tradisjonelle holdninger lever videre på tross av – og ikke sjelden i sammenkobling med – det nye som bryter fram.»[52] Mange av bidraga i antologien byggjer på denne oppfatninga og drøfter dei ulike sidene i spennet med kritisk blikk. Eit innlegg på konferansen i Bø som ikkje er med i antologien, er nettopp Selands gjennomgang av historiografiens tolkingar av kjønn i Hauge-rørsla. Ho problematiserte mellom anna eit populært blikk på rørsla der Hauge blir forstått som feminist-pioner. Dette er eit døme på ei anakronistisk – baklengs, om du vil – tolking av rørsla som drar den langt inn i vår eigen moderne kontekst. Seland legg vekt på rørslas forankring i det tradisjonelle bondesamfunnets patriarkalske strukturar, samtidig som ho slår fast at Hauge bidrog til større handlingsrom for kvinner rundt 1800.[53] Denne kombinasjonen var altså langt ifrå umogleg, men må analyserast i lys av eit utvida modernitetsomgrep som tar innover seg kompleksiteten i det tradisjonelle bakteppet.

51 Dørum & Sødal 2017: 10–11.
52 Seland 2016a. Sjå også Thorkildsen (1998).
53 Seland 2021: 115.

I ei nasjonal grunnforteljing om demokratisk utvikling og integrasjon har Hauge og følgjarane oftast stått som pionerar i opposisjon til autokratiet, og dermed som moderniseringsagentar. Eit viktig poeng for Garcia de Presno er at den radikale fasa til Hauge-rørsla har fått forklare haugianismens rolle i norsk historie utover 1800-talet. På den måten kan Gundersens analyse av «ei baklengs historielesing» delvis også vere gyldig med motsett forteikn: Rørslas forandring framover i tid har stått i skuggen av den radikale, tidlege fasen. Andre- og tredjegenerasjons haugianarar eksisterte meir synkront med utviklinga av frivillige organisasjonar, industri, urbanisering og demokrati, men har på paradoksalt vis fått minst merksemd blant forskarar som har søkt å forstå Hauge-rørsla som ein moderniserande bevegelse. Ei forklaring kan vere at rørslas opposisjon mot staten blei svakare utover 1800-talet, og ved midten av hundreåret ser vi ei rørsle som på mange måtar flyt over i dei moderne misjonsorganisasjonane. Seland viser at desse har blitt tolka som ein reaksjonær vaktar av det beståande i kontrast til sekulære, fornuftsbaserte progressive kreftar i vår tid.[54] Det er mogleg at denne overgangen kan ha dytta den seinare haugianismen ut av dei dominerande grunnforteljingane om Noregs utvikling.

Heldigvis finst det ein veksande historiografi som analyserer andre- og tredjegenerasjons haugianarar i tida omkring og etter Hauges død i 1824. Tre kapittel i denne boka, av *Svein Ivar Langhelle*, *Kristian Holen Nymark* og *Merethe Roos,* tar steget inn i dette rommet. Vekkinga fekk nye bølgjetoppar etter 1820 i kraft av lokale høvdingar, og haugianarane blei ein del av bondeeliten mange stader. På same tid må vi hugse at dei omtrent alltid var ein minoritet i sine lokalsamfunn.[55] Så seint som i 1840-åra blei det dessutan meld inn til Kyrkjedepartementet frå nokre prestar og formannskap om at haugianarane blei oppfatta som dømmande og at dei grubla for mykje.[56] Men også her var det regionale variasjonar: Langhelle skriv i sitt kapittel om korleis haugianarane kunne verke normstyrande på resten av lokalsamfunnet i delar av Rogaland så seint som i 1850-åra. Kjeldene er mange som viser at haugianarane var mektige mange stader utover 1800-talet, både i sivilsamfunn, næringsliv og politikk.[57]

---

54 Seland 2016a.

55 Seland 2017: 117.

56 Ism. innhenting av informasjon for å behandle konventikkelplakaten i Stortinget i 1842. Sjå Seierstad 1923: 285.

57 Sjå til dømes klynga rundt Grytten og Volda i Romsdals Amt i Farstad (2019) og Losnegård (2014) for studiar av Bratsberg, Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal.

Økonomisk modernisering

Eit søk på Retriever viser at det i løpet av jubileumsåret 2021 kom ut omtrent 230 artiklar i norske nett- og papiraviser som inneheldt kombinasjonen «Hans Nielsen Hauge» og «næringsliv*». Det betyr altså éin artikkel om eit smalt historisk fenomen meir enn annankvar dag. Det illustrerer interessa for koplinga, som også heng saman med Max Webers berømte essay om den protestantiske etikk og kapitalismens ånd. Blant forskarar er det særleg tilsette ved høgskulen NLA (Hauge School of Management) som trekkjer direkte linjer mellom haugiansk aktivitet og utviklinga av eit kapitalistisk næringsliv i Noreg.[58] Ola Honningdal Grytten har dessutan gjort studiar som koplar haugianske nettverk til økonomisk vekst gjennom å sjå på «haugiansk inspirerte entreprenører» i vår tid.[59] Knut Dørums lokale analyser av Råde og Onsøy, med blikk til Salten og Ås, knyt haugianismen til ein etisk kapitalisme som hang saman med bondesamfunnets «moral economy» etter E.P. Thompson.[60] Kristine Bruland har vist korleis utviklinga av haugianske protoindustribedrifter har eit komplekst sett av forklaringar, mellom anna påverking frå Storbritannia. I tilfellet Solberg Spinneri i Drammen konkluderer ho med at «Hvorvidt dette […] kan knyttes til haugianske normer og verdier forblir i beste fall en spekulasjon.»[61] Av andre som har stilt seg kritiske til kausaliteten mellom haugianismen og den moderne kapitalismens utvikling, via Webers essay, kan Nils Gilje og Arnljot Løseth nemnast.[62]

Langhelles kapittel legg Rogaland under lupa for ein empirisk nærstudie basert på hans avhandlingsarbeid. Han analyserer lokale forskjellar i sørvestlandets økonomiske utvikling etter 1820 i lys av «vekkelsens geografi» i regionen. Langhelle kommenterer søndagsarbeid, sildefiske, handel og drikkekultur; ikkje minst bidreg han med eit transnasjonalt perspektiv der utveksling med Nederland og Skottland blir drøfta som moglege kjelder til kalvinistiske impulsar. Han identifiserer Jæren som eit område med lite «skottekontakt», som er interessant fordi nettopp Jæren også var det området med minst haugiansk aktivitet i regionen. Men dette byr på nye spørsmål om haugianisme og moderne kapitalisme: Jæren var også det området som i 1830-åra blei sterkt modernisert med nydyrking og

58 Grytten & Liland 2021. I det nemnte Retriever-søket er «NLA» nemnt i kvar femte av dei 230 artiklane.
59 Grytten 2014; Grytten & Minde 2015.
60 Dørum 2016.
61 Bruland 1996: 39.
62 Gilje 1994; Løseth 2020.

nye jordbruksprodukt. Langhelle finn derimot at haugiansk aktivitet kan ha verka forsterkande på den økonomiske ekspansjonen i området rundt Haugesund; det same seier han ikkje om området aust for Karmsundet, som låg i ei «økonomisk bakevje» men hadde fleire haugianarar. Langhelles analyse av dei varierte økonomiske forholda i Rogaland viser altså eit komplekst bilde. Haugianismen verka saman med mange andre faktorar som kunne spele ei vel så stor rolle i moderniseringsprosessen.

Langhelle trekk inn eit viktig poeng i avslutninga av sitt kapittel. Han kommenterer haugianismen og moderniseringa meir generelt, med nikk til analysane frå Gilje og Norseth. Ein skal ikkje einsidig slutte frå pietistiske dydar til økonomisk framgang, men pietismens fokus på det personlege forholdet til Gud bidrog til ei individualisering og ansvarleggjering av den truande.[63] Dette kunne bidra til å forsterke økonomiske initiativ. Samtidig «appellerte de vakte til de tradisjonelle, religiøse autoritetene og sto i sin argumentasjon solid forankret i det premoderne verdensbildet», skriv Langhelle. Han viser til at svenske Christer Ahlberger og danske Hanne Sanders også har peika på denne dualiteten: Det tradisjonelle ved vekkingane gav styrke til det moderniserande; dei stod *både* for sekularisering og for motstand mot sekularisering.[64] Parallellen til Seland, Sødal og Dørums tesar er tydeleg.

Haugianismen i bondeopposisjonen – mellom verdsleg og åndeleg opplysing

Både forankringa i det tradisjonelle bondesamfunnet og sekularitetens vekt på individets ansvar kan koplast til dei neste to kapitla til Nymark og Roos. Den haugianske aktiviteten på Stortinget etter 1814 viser eit moderniserande potensial i rørslas spagat. Tesen om at haugianarane stod sterkt i den første norske bondeopposisjonelle bølgja stammar frå Halvdan Kohts *Norsk bondereising* (1926). Begge kapittel tar meir konkret utgangspunkt i nyare forsking som viser at det var fleire haugianarar blant bøndene som tok i bruk det nye politiske handlingsrommet i grunnlova etter 1814. Det byggjer særleg på studiar av Marthe Hommerstad og Knut Dørum, i tillegg

63 Løseth 2020: 36.
64 Sjå også Nielsen (2009, s. 81).

til særleg Finn Wiig Sjursen og Olav Golf, som har gjort empiriske arbeid tidlegare.[65]

Nymark problematiserer dei klassiske skiljelinjene i stortingspolitikken etter 1814. Han identifiserer ulike fraksjonar i bondeopposisjonen i ein politisk kultur der parti- og interessepolitikk ikkje var ønska i det heile. Haugianarane blir plassert inn i denne spliden, og han analyserer dermed rørslas rolle i ein bondepolitisk tradisjon som brukte lang tid på å oppnå formalisert organisering og samling. Nymark peikar på at haugianarane ikkje danna ein eigen fraksjon – dei stod ilag med andre bønder som ikkje var spesielt liberale i si politiske tenking. Haugianarane var «verken prinsipielle økonomiske liberalister, frisinnede demokrater eller utpreget religiøst tolerante», skriv han. Samtidig var det bønder i den kjende «Hemmelige Direction» på 1830-talet som var utprega liberale, og fleire av desse hadde kontakt med haugianske miljø. Nymark ser også på den ytterleggåande debattanten Peder Soelvold si oppfatning av haugianismen; han godtok slett ikkje det teologisk motiverte opplysingskallet forankra i pietisme og mystikk. Haugianismen blei av *Statsborgeren*-redaktøren sett på som eit «direkte hinder for bondepolitikkens realisasjon og det endelege bruddet med embetsmennenes åk», skriv Nymark. Visst gjekk nokre av haugianarane inn for ein meir aktiv skulepolitikk, og dei bidrog sterkt til opphevinga av konventikkelplakaten. Men i det store bildet var haugianarane som stortingsbønder flest opptekne av å sikre sine eigne interesser og kjernesaker i ein framleis embetsmannsdominert politisk røyndom, skriv Nymark.

Roos tar i sitt kapittel tak i ein spesifikk bondepolitisk aktør og hans engasjement for nettopp opplysing: Ole Gabriel Ueland og forslaget om å trykke og distribuere ein *Stortingstidende* på 1830-talet. Roos argumenterer for at Ueland må kunne kallast haugianar, og plasserer han som ein eksponent for verdsleg opplysing som følgje av kristendomssynet til Hauge og hans følgjarar. Ueland la vekt på at allmugen måtte bli kjend med forfatninga og korleis Stortinget arbeida, noko han hadde til felles med til dømes John Neergaard, som stod bak den kjende *Ola-boka*. Roos er einig med Nymark i at bondeopposisjonen ikkje var ei samla gruppe, og at den utprega liberale fraksjonen ikkje var representativ for majoriteten av dei politiske bøndene. Ho meiner på si side at fraksjonane kunne møtast i opplysingssaka, og at haugianske initiativ for opplysing var ein katalysator for meir politisk agitasjon. Roos er tydeleg i sin analyse av haugianisme og

65 Dørum 2017; Golf 1996; Hommerstad 2012; Johansen 2019; Minde 2021; Sjursen 1997; Skullerud 1971.

folkeopplysing etter 1814: Ueland gjorde ein innsats for «å danne politiske borgere» som må bli forstått i lys av haugiansk aktivitet på Stortinget og i samfunnet elles. Ho har dermed eit anna syn på forholdet mellom fraksjonane i bondeopposisjonen og deira syn på opplysing. Der Nymark legg meir vekt på konflikt mellom verdsleg og religiøs opplysing blant aktørane, meiner Roos at nettopp radikal agitasjon og haugiansk motivert opplysingsarbeid blei eit kontaktpunkt mellom fraksjonane. Kapitla vektlegg altså religiøs tradisjon og verdsleg opplysing ulikt i sine analyser av haugianismen og bondeopposisjonen på 1830-talet.

Med religionen i sentrum

I 2015 publiserte Bjørg Seland ein analyse av historiografien om 1800- og 1900-talets religiøse rørsler. Ho spissformulerte ein grunnleggande tendens som at historikarane langt på veg hadde vore «religionsblinde».[66] Trygve Riiser Gundersen spurte også, med bakgrunn i ein liknande analyse: «Hva skjer om vi forteller historien om det moderne Norge med religionen i sentrum?»[67]

Denne antologien har som mål ta desse utfordringane på alvor. Ved å peike på eit komplekst bakteppe av folkeleg pietisme og mystikk, kongemakt og lokale embetsmenn, blir 1700-talet løfta fram for å forstå Hauge-rørsla betre. Regionale, empiriske analyser av geistlege embetsmenn og næringslivsaktivitet er bidrag som både bekreftar og utfordrar tidlegare tolkingar av Hauge-rørsla, og spørsmål om Hauges taktikk før og etter 1814 blir utforska på nytt. Forfattarane har også lagt politiske haugianarar på Stortinget under lupa, og undersøkt dei i eit bondepolitisk landskap mellom tradisjon og modernitet. Ikkje minst stiller bidraga kritiske spørsmål til tidlegare historiografi, som strekker seg to hundreår tilbake i tid. Til saman gir forfattarane nye perspektiv på Hauge-rørsla og samfunnet den verka i.

Referansar

Amundsen, A. B. (2005). *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget.
Amundsen, A. B. (2021, 3. mars). Utdatert hyllest av Hans Nielsen Hauge. *Vårt Land*. https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/03/03/utdatert-hyllest-av-hans-nielsen-hauge/

66 Seland 2015: 450.
67 Gundersen 2022: 140.

Arvesen, R. A. (2020). *Tre Betraktninger angående Trykkefriheten. Nouvellisten, Patrioten og Gartneren. Og Jacob Christian Bie* [Masteroppgåve, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-87399

Aschim, P. K. (2022). *Herskende religion i den kristelige stat: Ideer om religion og stat og deres betydning for norsk religionspolitikk i 1840-årene.* Universitetsforlaget.

Bie, J. C. (1770). «Philopatreias trende Anmærkninger 1. Om de dyre Tider og Handelens Svaghed. 2. Om Rettergang. 3. Om Geistlighedens Indkomster». I *Luxdorphs samling af trykkefrihedens skrifter 1770–1773: Række 1 bind 1.* Sorø, Lindgren/ J.G. Rothe. Henta frå https://tekster.kb.dk/text/tfs-texts-1_001-shoot-workid1_001_001

Bjerkås, T. (2016). *Fra tilskuer til deltager? Offentlig deltagelse i Norge i overgangen mellom enevelde og konstitusjonelt styre* [Doktorgradsavhandling, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet]. NTNU Open. http://hdl.handle.net/11250/2428996

Bruland, K. (1996). Ny industri – nye livsformer? I S. Aa. Christoffersen (Red.), *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge* (s. 29–40). Norges forskningsråd.

Dørum, K. (2010). Opprør eller legitim politisk praksis? Kommunalisme og folkelige aksjoner i Norge ca. 1750–1850. I H. Sandvik (Red.), *Demokratisk teori og historisk praksis. Forutsetninger for folkestyre 1750–1850* (s. 71–105). Scandinavian Academic Press.

Dørum, K. (2016). Haugiansk kapitalisme på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (s. 141–157). Fagbokforlaget.

Dørum, K. (2017). Haugianerne i norsk politikk på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge: Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 76–103). Cappelen Damm Akademisk.

Dørum, K. & Sødal, H. K. (Red.). (2017). *Hans Nielsen Hauge: Fra samfunnsfiende til ikon*. Cappelen Damm Akademisk.

Eliassen, S.-G. (2015). Herrnhutere og haugianere. Trekk av et religiøst landskap i Smålenene fra midten av 1700-tallet til 1804. I F. E. Eliassen, B. Frydenlund, K. Østberg & E. Opsahl (Red.), *Den rianske vending: Festskrift i anledning professor Øystein Rians 70-årsdag 23. februar 2015* (s. 291–306). Novus.

Elstad, H. (2007). «Min praxis er temmelig vidløftig» – nokre presteprofilar i opplysningstida i Noreg». *Norsk Teologisk Tidsskrift, 108*(2), 95–115. https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2979-2007-02-05

Espeli, H. (2021). Fra økonomiske misligheter til webersk byråkrati? I J. E. Myhre (Red.), *Myten om det fattige Norge. En misforståelse og dens historie* (s. 147–192). Scandinavian Academic Press.

Farstad, E. M. (2019). *Myndige bønder frå Romsdals amt 1833–1842. Ein nærstudie av seks stortingsrepresentantar og verknaden av haugerørsla* [Masteroppgåve]. Universitetet i Oslo.

Farstad, E. M. (2020). Regulert rettshjelp i Romsdals amt: Lov og praksis for «sjølvlærde bygdesakførarar» i eit landdistrikt før 1850. *Heimen*, *57*(4), 267–286. https://doi.org/10.18261/issn.1894-3195-2020-04-02

Fiskå, I. (2012). Lofthusreisinga i Agder og Telemark 1786–1787. K. I Dørum & H. Sandvik (Red.), *Opptøyer i Norge 1750–1850* (s. 103–157). Scandinavian Academic Press.

Furre, B. (1996). Hans Nielsen Hauge og det nye Noreg. I S. Aa. Christoffersen (Red.), *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge* (s. 7–14). Norges forskningsråd.

Furre, B. (1997). *Sant og visst: Artiklar, foredrag og preiker.* Samlaget.

Furseth, I. (1999). *People, faith and transition. A comparative study of social and religious movements in Norway, 1780s–1905* [Doktorgradsavhaandling]. Universitetet i Oslo.

Garcia de Presno, J. (2021). En anklage om skadelig lære i rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 157–174. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5426

Gilje, N. (1994). *Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd.* LOS-senter.

Gjertsen, I. (2007). *Kom du min Sulamit. Sang og mystikk i haugiansk fromhet*. Solum.

Gjertsen, I. (2021). «Synge yndelig i vore Hierter for Herren»: Sangens betydning for Hans Nielsen Hauge og i haugebevegelsen. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap, 75*(1–2), 69–87.
Grytten, O. H. (2014). Haugianere som næringslivsaktører. I B. Seland (Red.), *Gud og mammon: Religion og næringsliv* (s. 46–66). Cappelen Damm Akademisk.
Grytten, O. H. & Liland, T. (2021). *In the legacy of Hans Nielsen Hauge: Entrepreneurship in economics, management, education and politics*. Bodoni Forlag.
Grytten, O. H. & Minde, K. B. (2015). Haugianerliberalistene: En analyse av haugianere som politikere og næringslivsaktører. I R. Svellingsen (Red.), *Grunnlovsjubileum 200 år: I perspektiv av utvandringa til Amerika og USA si grunnlov av 1787. Foredrag frå seminar 5. juli 2014 ved Vestnorsk Utvandringssenter.* Norsk Bokreidingslag.
Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne 1: 1795–1799: Enevelde og undergrunn.* Cappelen Damm.
Golf, O. (1996). *Haugianisme og folkeopplysning.* Webergs trykkeri.
Hauge, H. N. (1796). *Betragtning over Verdens Daarlighed.* Jens Ørbek Berg Trykkeri.
Hjorthaug, T. B. (2021). Tidligere § 2 første og andre punktum. I O. Mestad & D. Michalsen (Red.), *Grunnloven: Historisk kommentarutgave 1814–2020*. Universitetsforlaget.
Hommerstad, M. (2012). *Politiske bønder 1815–1837* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
Horstbøll, H. (2004). Pietism and the politics of cathecihisms: The case of Denmark and Norway in the eighteenth and nineteenth centuries. *Scandinavian Journal of History*, *29*(2), 143–160. https://doi.org/10.1080/0346875041000622
Horstbøll, H., Langen, U. & Stjernfeldt, F. (2020). *Grov Konfækt. Tre vilde år med trykkefrihed 1770–1773.* Gyldendal.
Krøvel, H. J. (2021). Skulehaldarar i det førmoderne Noreg – mellom barken og veden? *Heimen 58*(1), 67–90. https://doi.org/10.18261/issn.1894-3195-2021-01-06
Johansen, A. (2019). *Komme til orde: Politisk kommunikasjon 1814–1913.* Universitetsforlaget.
Lindbeck, A. (1999). *Presteskapet sitt syn på Hans Nielsen Hauges religiøse vekkelse i 1804* [Hovudoppgåve]. Universitetet i Bergen.
Losnegård, G. (2014). Haugianarane og den politiske oppvakninga i Sunnfjord kring 1814. I H. Krøvel, O. L. Hoel & J. J. Hyvik (Red.), *Med påhalden penn? 1814 sett frå Nordvestlandet og Telemark* (s. 369–397). Novus forlag.
Løseth, A. (2020). Religiøsitet og livssyn i Kyst-Norge på 1800-talet i eit komparativt nordisk og nordatlantisk perspektiv. I B. Løvlie, P. Halse & K. Haltbrekke (Red.), *Tru på Vestlandet* (kap. 2). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.104
Løvlie, B. (2021). Med kall fra Kongen: Presten under eneveldets lover. *Heimen*, *58*(1), 91–108. https://doi.org/10.18261/issn.1894-3195-2021-01-07
Løyland, M. (2018). *Lofthusoppreisten. Rettsmateriale frå kommisjon og Høgsterett 1787–99. Kjeldeutgiving nr. 4*. Riksarkivet.
Mannsåker, D. (1961–1962). Hans Nielsen Hauges motstandarar. *Historisk tidsskrift*, *41*, 381–400.
Minde, K. B. (2021). Haugean members of Parliament. I O. H. Grytten & T. Liland (Red.), *In the legacy of Hans Nielsen Hauge* (kap. 7). Bodoni Forlag.
Nielsen, N. K. (2009). *Bonde, stat og hjem: Nordisk demokrati og nationalisme – fra pietismen til 2. verdenskrig*. Aarhus Universitetsforlag.
Norseth, K. (2021). «Da Aanden gjennem Veggen brød»: Mystikk i haugianske kvinners salmediktning. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap, 75*(1–2), 89–110. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5424
Nymark, K. H. (2020). *Kampen om trykkefriheten: Karl Johan og den norske presse 1814 – 1844* [Doktoravhandling, Universitetet i Sørøst-Norge]. USN Open Archive. https://hdl.handle.net/11250/2681517
Næss, S. (2021). *«Clericiets u-taalelige Aag.» Forholdet mellom den geistlige øvrigheten og allmuen i Norge under statspietismen* [Masteroppgåve, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-90188

Sandvik, H. (2015). Hedre din far og din mor. Om lydighet og det fjerde budet i praksis i tidlig nytid. I F. E. Eliassen, B. Frydenlund, K. Østberg & E. Opsahl (Red.), *Den rianske vending: Festskrift i anledning professor Øystein Rians 70-årsdag 23. februar 2015* (s. 307–320). Novus.

Sandvik, H. (2018). Betingelser for opposisjon før og etter 1814. I B. Seland (Red.), *Opprør og opposisjon under enevelde og demokrati* (s. 17–40). Cappelen Damm Akademisk.

Seland, B. (2015). 1800- og 1900-tallets religiøse bevegelser: Historiografiske perspektiver på forskning og formidling. *Historisk tidsskrift,* 94(3), 418–453. https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2944-2015-03-04

Seland, B. (2016a). Religion på norsk: Lekmannsrørsla og moderniteten. *Fortid*, *13*(2), 28–35.

Seland, B. (2016b). «Revolusjon i bygda» – vekkingskristendommen som endringsprosjekt. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (s. 171–188). Fagbokforlaget.

Seland, B. (2017). I «Fællesskab og Samfund» – Haugebevegelsens organisasjon. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge: Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 119–145). Cappelen Damm Akademisk.

Seland, B. (2018). Innledning: Motstrøms politikk. I B. Seland (Red.), *Opprør og opposisjon under enevelde og demokrati* (s. 9–15). Cappelen Damm Akademisk.

Seland, B. (2021). Haugebevegelsens «Prædikerinder»: Kritisk blikk på forskning og formidling. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap, 75*(1–2), 111–132. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5424

Seland, B. (2022). «utilladelige Taler for Almuen»: en studie av forsvar og lovanvendelse i rettssaker mot haugianere i Råbyggelaget, Kristiansand stift. *Heimen, 59*(3), 199–220. Universitetsforlaget.

Seierstad, A. (1923). *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret. 1*. Lunde.

Sejersted, F. (1978). *Den vanskelige frihet 1814–1851*. Cappelen.

Sjursen, F. W. (1997). *Den haugianske periode (III)*. NLA-forlaget.

Skullerud, Aa. (1971). *Bondeopposisjonen og religionsfriheten i 1840-årene*. Universitetsforlaget.

Slettan, B. (1992). *«O, at jeg kunde min Jesum prise»: Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet*. Universitetsforlaget.

Stenersen, S. J. (1827). *Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter*. Fabritius.

Stortingsforhandlinger. (1836). *8*(2). Forvaltningstjenestene, Carl L. Roshauw.

Supphellen, S. (2012). *Konventikkelplakatens historie 1741–1842*. Tapir Academic Press.

Thomassen, E. (2018). To profeter. *DIN – tidsskrift for religion og kultur*, (2).

Thorkildsen, D. (1998). Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet. *Historisk Tidsskrift*, *77*(2), 160–180. Universitetsforlaget.

Tidemand, A. (1854). *Norske Folkelivsbilleder: Efter Malerier og Tegninger.* Chr. Tønsberg.

Tjørhom, O. (1999). *Kirken – troens mor: Et økumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi.* Verbum.

Vasstveit, O. (2021). *Peder Amundsen Teye: Historie eller Bog om mig selv. Dagboksopptegnelser og erindringer om livet som lærer og klokker i Fiskum og Vestfossen 1786–1819.* Nasjonalbiblioteket.

Viken, Ø. L. I. (2014). *«Frygte Gud og Ære kongen»: Preikestolen som politisk instrument i Noreg 1720–1814* [Doktoravhandling]. Universitetet i Oslo.

Wergeland, N. (1963). *Christianssands Beskrivelse.* Universitetsforlaget.

KAPITTEL 2

Hans Nielsen Hauge – før og etter Anton Christian Bang

Arne Bugge Amundsen Universitetet i Oslo

Abstract: The first comprehensive historical biography of Hans Nielsen Hauge was published in 1874. The author was Anton Christian Bang (1840–1913), later to become the first professor of church history at the University of Christiania (Oslo). Bang used a large number of written and oral sources. His main perspective is a very positive evaluation of Hauge, his theology and activities. Bang portrays the preacher on a very dark background of contemporary "rationalism" dominating the Norwegian clergy. Bang also argues that Hauge was of high importance for the development of both church and society. Anton Christian Bang's biography was for almost a century regarded as the most important contribution to understanding Hans Nielsen Hauge. The biography was perfectly fitted to make later religious organisations in Norway claiming Hauge their spiritual and historical hero and ideal, thus creating a Bakhtinian *monoglossia*. Bang also claimed that Hauge should be included in the historical memory of the Norwegian nation.

Keywords: Hauge biography, church history, historical memory, nation building, monoglossia

Sitering av denne artikkelen: Amundsen, A. B. (2023). Hans Nielsen Hauge – før og etter Anton Christian Bang. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 2, s. 31–49). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch2

Innledning

At Hans Nielsen Hauge fremstår som en sentral historisk skikkelse i 1800-tallets Norge er ikke overraskende. Det er mange som har skrevet om ham, om hans religionsforståelse og selvforståelse, og Hauge-forskningen er i ferd med å bli uoverskuelig. At han som forsvarer av en religionsform og en fromhetstype som ganske tidlig ble erstattet av andre fromhetsidealer og nye vurderinger av religionen har imidlertid gjort Hauge-resepsjonen komplisert. Enkelt sagt har Hauge-resepsjonen fulgt to spor helt frem til i dag. Man har enten fremhevet at Hauge markerte begynnelsen på en ny religiøs æra i Norge og tatt ham til inntekt for sin egen religionstolkning, eller man har lagt vekt på hans mer sosiale og politiske betydning som folkelig opprører eller kapitalistisk gründer.[1] I praksis har begge tolkningene hatt «den første Hauge» som et viktig premiss, nemlig hans virksomhet i tiden før den lange fengslingsperioden (1796–1804). Da var Hauge mest aktiv, han var radikal, ekspressiv og kritisk,[2] og han la grunnlaget for et bredt nettverk av tilhengere og sympatisører ikke minst ved bruk av litteratur og brev.[3]

Et viktig bidrag til å forstå den senere Hauge-resepsjonen er Hans Nielsen Hauge selv. Han skapte seg selv kontinuerlig som offentlig person. Det begynte allerede med hans første litterære fremtreden, da han i 1796 med dårlig skjulte referanser til lokale prester og kirkelige forhold kritiserte samtidens geistlighet. Som en kontrast til denne kritikken skrev Hauge sin første religiøse selvbiografi. Senere publiserte han flere religiøse selvbiografier både av seg selv og av sine tilhengere. Hans selvbevissthet som offentlig person kan muligens[4] også avleses av at han fikk laget et – riktignok ufullendt – portrett av seg selv under oppholdet i København i 1801. Hauges selvfremstilling fikk nye dimensjoner etter det mangeårige fangenskapet. Da reiste han ikke lenger, men som bosatt i Aker prestegjeld utenfor Christiania leste, reflekterte, skrev og mottok han besøk av venner, støttespillere og andre interesserte. Reiseberetningen hans fra 1816 kan leses som en religiøs topografi over Norge der han reflekterer over status for religion og fromhet med seg selv som hovedaktør og sitt eget fromhetsideal som optikk. Dette perspektivet utvidet han i sin kirkehistorie fra

1 Repstad 2017.
2 Amundsen 1995.
3 Amundsen 2007.
4 Portrettet dukket opp lenge etter Hauges død, men ifølge en litt apokryf familietradisjon er det Hauge som er avbildet.

1822, der han ubeskjedent plasserte seg selv og sin egen bevegelse inn i et stort frelseshistorisk drama.[5]

Både Hauge selv og etter hvert også flere av hans tilhengere hadde etter 1814 et prosjekt som handlet om å iscenesette vekkelsespredikanten og opprøreren som borgerlig og nasjonalt akseptabel. Man gikk langt i å hevde at han var uskyldig dømt og bare hadde gått «Guds ærend». I dette fikk både Hauge og tilhengerne en viss hjelp. Da Norge i 1814 som resultat av et uforutsigbart politisk drama endret status fra å være del av et teokratisk enevelde til å bli et borgerlig demokrati med egen konstitusjon og egne institusjoner, endret også bildet av en skikkelse som Hans Nielsen Hauge seg. Han var ikke lenger en «folkefiende», men en representant for en bondekultur som fikk økende oppmerksomhet.[6]

Det er vel kjent hvordan en ortodoks og konservativ skikkelse som Bergensbiskopen Johan Nordahl Brun (1745–1816) uttrykte en betinget positiv interesse for Hans Nielsen Hauge. Brun så neppe Hauge som en representant for fremtidens norske fromhet, men mer som et uttrykk for en norsk, rural konservatisme som sto i motsetning til samtidens opplysningspregede motereligiøsitet. Hauges tro var for Brun å foretrekke fremfor borgerlig vantro.[7] Et annet perspektiv kan man finne hos Bruns etterfølger som biskop i Bergen, Claus Pavels (1769–1822), som frem til 1817 var Hauges sjelesørger i egenskap av sogneprest i Aker. Pavels besøkte Hauge og ga uttrykk for både beundring og distanse i møte med predikanten.[8] Et tredje perspektiv finnes hos teologiprofessor Stener Johannes Stenersen (1789–1835), som også besøkte Hauge og i 1827 utga en biografisk og teologisk analyse av ham. Stenersen stilte seg positiv til Hauge som person, men kritiserte deler av Hauges teologi og forkynnelse. Hverken hos Brun, Pavels eller Stenersen finner man imidlertid den politisk-religiøse pathos som begrunnet de rettslige anklagene og den mangeårige rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. Alle tre var de distanserte både kulturelt og teologisk, men de tilkjente Hauge en viss historisk betydning og en fromhetsmessig verdi. Han var en «ufarlig bonde» i deres øyne, konfesjonelt problematisk og en historisk skikkelse som representerte en religiøs overgang – men til hva?[9]

5 Amundsen 2017b.
6 Amundsen 2017b: 57–59, 2017a: 61–64. Steinar Supphellen (2021, note s. 154) har problematisert denne oppfatningen, men jeg vurderer det fortsatt slik at det er klar kildedekning for den.
7 Bang 1874: 165–166, 273–276.
8 Pavels 1889: 225.
9 Amundsen 2017a: 70–74.

Denne artikkelen behandler noen aspekter ved hvordan Hans Nielsen Hauge ble fortolket i en akademisk kontekst på 1800-tallet. Utgangspunktet er spørsmålet om hvordan Hauge passet inn i historikernes narrativ om den norske nasjonen og hvordan Hauge-tolkningen ble viktig for utviklingen av norsk kirkehistorie som egen akademisk disiplin. Den sentrale aktøren her er Anton Christian Bang, og artikkelen vil derfor særlig konsentrere seg om ham og hans Hauge-biografi.[10]

«The Cultural Grammar of Nation Building»

For å forstå hvordan den akademiske fortolkningen av Hans Nielsen Hauge ble utformet på 1800-tallet, er det nødvendig å se på den politiske og kulturelle utviklingen i Norge i denne perioden. Etter 1814 begynte nemlig en viktig prosess å ta form. Den nye staten Norge skulle skape sin identitet som nasjon. Norge skulle fremstilles som noe annet enn den gamle kolonimakten Danmark og den nye unionsstaten Sverige. Den svenske etnologen Orvar Löfgren (f. 1943) har fremstilt slike prosesser i lys av det han kaller «the cultural grammar of nation building»: felles språk, tradisjon, helter, historie og institusjoner skal samlet begrunne nasjonens egenart og identitet.[11] På 1800-tallet ble denne prosessen svært suksessrik i Norge.[12] Ikke minst ble «den norske historien» et sentralt verktøy for å gi den nye nasjonen intellektuell og begrepsmessig form. Det norske universitetets historikere ble sentrale for å utforme dette verktøyet.[13] For dem var det den norske middelalderen som var den sentrale, identitetsgivende perioden. De var også opptatt av at den norske bondekulturen var det sentrale kulturelle og sosiale bindeleddet mellom denne nasjonale middelalderen og samtiden. De norske odelsbøndene hadde status som formidlere av genuint norsk språk, norske fortellinger og norsk kultur. Haugianske bønder passet ikke inn i dette bildet. «Folket» ble i romantikkens forstand et kulturelt objekt. Historikernes perspektiv ble på dette punktet supplert av enkelte teologer og geistlige som gjorde en betydelig innsats for å dokumentere den gamle norske bondekulturen. Det gjaldt blant andre Andreas Faye (1802–1869), Jørgen Moe (1813–1882) og Magnus Brostrup Landstad

10 Bang og hans betydning for Hauge-resepsjonen er nylig analysert av Trygve Riiser Gundersen (2022, s. 108–127). Jeg har også i tidligere arbeider kommentert Bang og hans betydning, se Amundsen 2017a og 2017b.

11 Löfgren 1993.

12 Hodne 2002.

13 Bagge et al. 2012.

(1802–1880). Heller ikke disse nasjonsbyggerne var imidlertid opptatt av den haugianske bondekulturen. For dem var ikke Hauge og haugianerne det ekte «folket», men motstandere av de gamle tradisjonene og dermed agenter for modernisering og endring.[14]

Kort sagt var ikke de norske nasjonsbyggerne i første halvdel av 1800-tallet interesserte i Hans Nielsen Hauge og haugianernes versjon av den norske bondekulturen. Hauge var i denne perioden akademisk og kulturelt sett et *teologisk objekt* og gjenstand for kritisk dogmatisk analyse, mens historikerne ikke var opptatt av ham.

Hauge-resepsjonen på 1800-tallet reiser det interessante spørsmålet om hvordan et samfunn tar vare på sine kollektive minner. Viktige elementer i *social memory* er monumenter, litterære skildringer og akademisk-institusjonell legitimitet. Lite av dette var i spill rundt Hauge-minnet i første del av 1800-tallet. Han var ikke del av 1800-tallshistorikernes fortelling, andre litterære skildringer av ham og hans virksomhet var nok mest skrevet for de allerede overbeviste. Bortsett fra Hauges gravminne på Gamle Aker kirkegård var det ingen monumenter som i det offentlige rommet fremhevet Hauges historiske og nasjonale betydning.[15] Man kunne selvsagt se for seg at det fantes en kirkehistorisk kunnskapstradisjon som fanget opp Hans Nielsen Hauge og haugianismen som viktige historiske fenomener, men i praksis var heller ikke det tilfellet. *Kirkehistorie* var i første del av 1800-tallet historien om kirkens institusjoner og deres utvikling, slik historikeren Rudolf Keyser (1803–1864) fremstilte dem, eller en historie om de kristne dogmenes utvikling, slik teologen Gisle Johnson (1822–1894) beskrev dem. Teologien forvaltet i denne forstand dogmatikken og etikken, men ikke realhistorien.

Kirken som noe annet enn staten

I 1814 var den selvsagte forutsetningen både kulturelt og politisk at staten Norge og den evangelisk-lutherske kirken var identiske, slik det også fremkom i Grunnloven. Denne identiteten gikk imidlertid ganske raskt i oppløsning. Første skritt i denne retningen var opphevelsen av konventikkelforordningen[16] i 1842, en hendelse haugianerne oppfattet som en religiøs

14 Amundsen 2002, 2012.
15 Amundsen 2017a: 62–63.
16 Denne bestemmelsen omtales ofte som «konventikkelplakaten», men hjemmelen var en *kongelig forordning* fra 1741 som ble kunngjort offentlig i form av en «plakat».

og politisk seier. Med dette ble kirkens geistlighet formelt fratatt sitt monopol som fortolkere av den lutherske, konfesjonelle religionen, og *i praksis* ble Confessio Augustana artikkel 14 opphevet ved et stortingsvedtak. De teologiske diskusjonene om denne artikkelen opphørte ikke, men rettslig sett var den ikke gyldig etter 1842.

Enda mer radikal var dissenterloven av 1845, som fastslo at enhver voksen norsk statsborger sto fritt til å velge sin kristne konfesjonstilhørighet. Dermed brøt også den lutherske kirkens geografiske monopol sammen.[17] Selv om stortingsvedtaket fra 1842 bare fastslo faktum og effektene av 1845-loven i første omgang ble marginal, var de viktige for utviklingen av en teologisk tenkning om at den lutherske kirken i Norge var noe annet enn staten – den var «den norske kirke», med en nasjonal og historisk forankring som kunne identifiseres. Spørsmålet ble om denne «norske kirken» hadde en egen historie som prinsipielt var en annen enn statens og nasjonens historie. Dette spørsmålet søkte en ny akademisk disiplin, nemlig *norsk kirkehistorie*.

Anton Christian Bang

Den som kom til å fronte denne nye akademiske disiplinen, var Anton Christian Bang (1840–1913), som hadde en variert kirkelig karriere. Han hadde sosialt sett en beskjeden bakgrunn, og ble først utdannet ved lærerseminaret i Tromsø, der han tok eksamen i 1860. Han avla den teologiske embetseksamen i 1867. Han var personellkapellan hos prost Søren Bruun Bugge (1798–1886) i Gran på Hadeland i årene 1868–1872, kateket i Tromsø 1872–1874 og prest ved Gaustad asyl utenfor Christiania i 1874–1884. Som den første i Norge fikk Bang i 1876 den teologiske doktorgrad, og i 1885 fikk han et ekstraordinært professorat i kirkehistorie. I 1893–1895 var han kirkestatsråd i Emil Stangs (1834–1912) andre regjering, og 1896–1912 var han biskop over Kristiania stift.[18] Bangs første akademiske arbeid var en stor biografi om Hans Nielsen Hauge: *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. En Monografie*. Den utkom på Jacob Dybwads forlag i 1874, femti år etter Hauges død. Boken var på 552 sider og ble avsluttet med en oversikt over Hauges trykte skrifter.[19]

17 Molland 1979: 170–184.
18 Bie 1885: 86.
19 Amundsen 2017a: 83–85.

Boken var et på mange måter imponerende vitenskapelig arbeid av en 34-årig personellkapellan og kateket. Bang hadde gjennomgått et omfattende trykt og utrykt kildemateriale og innhentet opplysninger fra ennå levende kilder som kunne kaste lys over Hauge og hans samtid. På flere punkter viste han til «Traditionen» eller «Mundtlig Meddelelse» som kilde. I forordet skrev han litt om hvordan han hadde arbeidet med boken. Det fantes ingen forbilder eller tidligere fremstillinger av denne typen, og Universitetsbiblioteket i Christiania hadde lite av relevant litteratur, så han måtte finne kilder andre steder. Han var skeptisk til alle «sagnene» om Hauge: «Sagnet har nemlig bemægtiget sig flere Partier af Hauges Liv, saaledes som ofte er Tilfældet med store Mænd af usedvanlige Skjæbner». Bang kunne derfor bare bruke opplysninger «af Øienvidner, eller af de ældste blant Hauges nulevende personlige Bekjendte.»[20]

I forordet utdypet også Bang sitt anliggende. Han ville gi en historisk korrekt skildring av Hauge og hans samtid basert på kilder. Den historiske korrektheten handlet blant annet å gjendrive «hvad der baade i Tale og Skrift er kommet til Orde i Retning af Uretfærdighed mod den store Bodsprædikants Minde». «Den forfulgte Lægmands Livsgjerning» skulle ses «paa den rationalistiske Samtids Baggrund og i Belysning af [den] Lutherske Kirkes Sandhed». Dette prosjektet medførte at Bang ikke ønsket å unnskylde eller bortforklare dem som hadde forfulgt Hauge: «Kritiken over de handlende Personligheder har ikke kundet tage Hensyn til de for den Enkelte formildende Omstændigheder i Tidens Beskaffenhed.»[21] Dette er sterke ord skrevet bare femti år etter Hauges død og bare få år etter at enkelte av «de handlende Personligheder» hadde gått bort.

I sin selvbiografi, som utkom i 1909, omtalte Bang også dette arbeidet fra 1874 og motivasjonen for det. Han fremhevet her «Nødvendigheden af, at der én Gang for alle blev leveret et endeligt og afsluttende Opgjør mellem ham og den Samtid, der forfulgte ham», og at det var viktig å «udfylde den Kløft mellem Vækkelsen og Kirken, der siden H. N. Hauges Dage havde virket saa splittende og lammende baade i religiøs og social Henseende».[22] Bang beskrev også hvordan han «som H. N. Hauges Biograf nød […] Tillid inden de vakte Kredse».[23]

20 Bang 1874: forordet.
21 Bang 1874: forordet.
22 Bang 1909: 178–179.
23 Bang 1909: 277.

Bangs Hauge-prosjekt må sies å ha vært vellykket. Det ble stående nesten uutfordret i nærmere hundre år, og boken kom i flere utgaver. Første opplag var på tre tusen eksemplarer, og forordet er datert til november 1874. Ifølge Bang ble førsteopplaget utsolgt etter et par måneder. Et nytt opplag kom året etter, og også det ble raskt utsolgt. Det som ble kalt «2det Oplag» ble utgitt på N. Andersens forlag i Christiania i 1888. Ifølge biblioteksopplysninger er det snakk om en rest av det andre opplaget fra 1875 som ble utgitt med nytt tittelblad.[24] Et tredje opplag kom i 1910. Da var tittelen endret til *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. Et Tidsbillede fra omkring Aar 1800*. Utgiver var Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag i Kristiania og København. Sidetallet var 512, oversikten over Hauges trykte skrifter var fjernet, men i stedet fantes det et steds- og navneregister og en faksimile av Hauges såkalte testamente fra 1821.[25] Boken var også utstyrt med enkelte illustrasjoner. Omslaget viste en silhuett som skulle fremstille Hauge, og mot tittelbladet var en gjengivelse av Erling Grønlands (1860–1930) portrettmedaljong fra 1904 på bautastenen på Bredtvet i Aker, der Hauge levde sine siste år.[26] Under medaljongen ble Hauges egen signatur gjengitt. I sitt nye forord til boken fastholdt Anton Christian Bang sine vurderinger av Hauge: «Med sine ufuldkommenheder og mangler fremtræder monografien fremdeles som begynderarbeidet, baaret og fyldt af den friske ungdoms glødende begeistring for Hauge og hans gjerning. Og det er vel dette, som har givet den sit egentlige værd.»[27]

Siste og fjerde opplag utkom på J.W. Cappelens forlag i Kristiania. Årstallet er ikke anført i boken, men den utkom i 1924, året for markering av hundreårsdagen for Hauges død. I dette siste opplaget var antallet illustrasjoner økt, og mot tittelbladet finnes et fotografi av hele Bredtvetbautaen med Grønlands medaljong.[28]

Det er ingen tvil om at Anton Christian Bangs bok om Hans Nielsen Hauge for generasjoner ble stående som standardverket om predikanten og hans bevegelse.[29] Bang forble «H. N. Hauges Biograf», og hans ønske om å foreta «et endeligt og afsluttende Opgjør mellem ham og den Samtid, der forfulgte ham» og å «udfylde den Kløft mellem Vækkelsen og Kirken, der

24 Bang 1885.
25 Bang 1910.
26 Cf. Bang 1907: 41–45.
27 Bang 1910: forordet.
28 Bang 1924.
29 Det må nevnes at Hauge og haugianismen også fikk en sentral plass i Hallvard Gunleikson Heggtveits (1850–1924) norske kirkehistorie, se Heggtveit 1905–1920.

siden H. N. Hauges Dage havde virket saa splittende og lammende baade i religiøs og social Henseende», viste seg å bære frukter. Den pietistiske vekkelsen ble en dominerende kultur innenfor den norske statskirken i løpet av 1800- og det tidlige 1900-tallet.

Bangs monografi – en karakteristikk

Det må slås fast at Anton Christian Bangs «begynderarbeide» var et grunnleggende og viktig arbeid. Han benyttet seg av det som fantes tilgjengelig av utrykte og trykte kilder, og han kunne fortsatt få informasjon gjennom[30] det haugianske nettverket rundt i landet. Monografien var også en sammenhengende, biografisk og ideografisk analyse i lys av Confessio Augustana artikkel 14 fra 1530, som slo fast at «i kirken bør ingen lære offentlig eller forvalte sakramentene uten at han er rettelig kalt».[31] To perspektiver dominerte hos Bang. Det ene var et kirkehistorisk, metafysisk perspektiv, der kirkens historie ses som en vedvarende vekselvirkning mellom lys og mørke, forfall og fornyelse. Hans Nielsen Hauge representerte for Bang lyset og fornyelsen, mens predikantens «rationalistiske Samtid» for en stor del sto for mørke og forfall. Spesielt gjaldt det denne periodens ledende teologer og geistlige. Det andre perspektivet gjaldt Hauge og hans gjerning, som åpenbart var i strid nettopp med det som siden 1500-tallet hadde vært regnet som «[den] Lutherske Kirkes Sandhed», nemlig forbudet mot at andre enn rettelig kalte prester kunne forkynne offentlig. Bang sikret sitt forsvar av Hauge ved å definere ham som «et kirkehistorisk unntak». Han var det religiøse geniet som trengtes for å fornye samtidens kirke og fromhet, men han kunne ikke kopieres eller gjentas av andre.

Bangs beskrivelse av den kirkelige og religiøse situasjonen i tiden omkring 1800 er svært negativ. «Den allerstørste Del af Presterne vare paavirkede af Frafaldets Aand i større eller mindre Grad», og deres forkynnelse hadde ingen innflytelse på de norske bøndene.[32] Sammenlignet med prestene var Hauge var derimot religiøst moden, slik at «han med Hensyn til aandelig Begavelse og personlig Selvstændighed fuldkommen stod jevnbyrdig med hvilkensomhelst Mand i Landet, læg eller lærd. Derfor kunde han ogsaa med fuld Myndighed opløfte Røsten til baade at straffe

30 Se nedenfor.
31 Brunvoll 1991: 52.
32 Bang 1874: 1–2.

og formane».[33] Han fikk et spesielt kall fra Gud «paa Grund af hvilket han med en aldrig standset Magt blev drevet frem».[34]

Hauges rasjonalistiske motstandere benyttet den perioden der han var fengslet eller ventet på rettens avgjørelse (1804–1814) til å befeste sine posisjoner, og de «forberedte sig til at herske uantastet i alle kommende Tider».[35] Særlig fremhevet Bang Kristiania-biskopen Frederik Julius Bech (1758–1822) på en negativ måte. Ifølge Bang kom imidlertid omslaget med opprettelsen av et teologisk fakultet ved det nye universitetet i Christiania, og det ble preget av «rettroende Lærere». Men selv om de og deres studenter trengte «aandelige Impulser fra neden for at kunne følge med Udviklingen blant Lægfolket, saa var dog deres Forkyndelse af Guds Ord i Sammenligning med de gamle Præsters, som naar man fra Ødemarken kommer til den frodige Eng».[36]

Hauges kirkehistoriske oppgave var ifølge Bang «at prædike Omvendelse». Et problem for Bang var at teologiprofessor Stener Johannes Stenersen i sin ellers positive vurdering av Hans Nielsen Hauge i 1820-årene hadde vurdert det slik at Hauge var i strid med den lutherske bekjennelse og ganske spesielt Confessio Augustana artikkel 14, og derfor var å betrakte som svermer. Dette avviste Bang gjennom dels å historisere fortolkningen av Confessio Augustana og dels å begrunne at Hauge som lekmann hadde rett – slik de lutherske reformatorene hadde hatt rett – til å forkynne det sanne Guds ord i en tid da prestene «har forladt Sandhedens Grund og prædiker Vranglære». Det var rimelig at de som «gjør Fordring paa at have et bestemt Kald, skal godtgjøre sin Paastand ved Mirakler». Det var nettopp det Bang mente at Hauge hadde gjort: Effektene av hans gjerning var som et mirakel. Dermed viste han at han var «en extraordinær kirkelig Skikkelse i en Tid, da den ordinære Udvikling var standset».[37] Både Hauge og hans tilhengere respekterte kirken og dens embete, og ingen av dem «forlod deres jordiske Kald, fordi de ei vilde bestille Andet end at prædike».[38] «Det var ikke geistlig Virksomhed, men Lægmandsprædiken og Formaning til den Enkelte, Hauges Medarbeidere befattede sig med.»[39]

33 Bang 1874: 31.
34 Bang 1874: 32.
35 Bang 1874: 489.
36 Bang 1874: 491.
37 Bang 1874: 34–39.
38 Bang 1874: 127.
39 Bang 1874: 123.

Bang aksepterte heller ikke Stenersens øvrige ankepunkter eller kritikk av at Hauge hadde latt kvinner opptre som predikanter. Rett nok var dette siste «et Misgreb», men Bang mente at det måtte forstås i lys av «Samtidens kirkehistoriske Situation», som førte til at «Herren baade bar over med og styrede oftere omtalte Misgreb saa, at ogsaa det ble Middel til Sjæles Omvendelse og Befæstelse».[40] I et eget kapittel tok Bang for seg Hauges teologiske synspunkter, og forsvarte dem som fullt holdbare i møte med luthersk lære.[41]

Også senere kom Bang flere ganger tilbake til Hauge og hans betydning. I en minnetale fra 1896 viet Hauges «aandelige Gjennembrud» hundre år tidligere hevdet Bang at man nå var kommet mye lenger enn tidligere når det gjaldt å forstå «aandeligt Liv og Lovene for dette Livs Udvikling». En mann som Hauge, som var «udrustet til et særligt Kald», var det nå mulig å forstå på en annen måte enn hans samtid maktet. Hauge måtte gjennomgå en brytnings- og modningstid før han kunne få sitt åndelige gjennombrudd.[42] Dette var i tråd med lovene for utviklingen av åndelig liv. Hauge skulle ikke skape noe nytt eller reformere kirkens lære eller forfatning, men fremføre den «profetiske Vækkelsesprædiken». «Det skal siges til den hjemgangne Gudsmands Ære og Ros, at han baade var sig sin Opgaves Begrænsning bevidst og aldrig paa noget Punkt gik ud over sin Opgaves Grænser.»[43]

Det fantes ifølge Bang ingen egentlige paralleller til fenomenet Hauge i kirkens historie. «Her var vist nok ogsaa Brøst og Mangler og Misgreb; men her er ogsaa det eiendommelige, at Bevægelsen selv har formaaet at udskille disse fra sig, saa at den hele Bevægelse er gaaet op i den lutherske Kirke og helt kommet denne til gode.»[44] Slik var det fortsatt, hevdet Bang senere:

> Lægmandsvirksomheden er en profetisk Gjerning; den har sin Grund og Berettigelse i de Naadegaver, hvormed den Helligaand har udrustet den enkelte; den er i Sandhed en fri Virksomhed og maa være en fri Virksomhed. Det var i Kraft af et merkeligt Instinkt, at Hauge og de gamle Haugianere hævdede dette Frihedsprincip, idet de paa den ene Side krævede Ret for Lægmanden til at tale Guds Ord til Vækkelse og

40 Bang 1874: 133, 374–375.
41 Bang 1874: 370–409.
42 Bang 1907: 21–22. Denne minnetalen ble først trykt i Bang 1896: 7–15.
43 Bang 1907: 25.
44 Bang 1874: 3.

> Omvendelse, og paa den anden Side fastholdt Nødvendigheden af, at Lægmanden forblev at være Lægmand og ikke rykkedes bort fra sit jordiske Kald.

Derfor kunne Bang advare sterkt mot en organisering av lekmannsvirksomheten. Å gjøre lekfolk til noe annet enn lekfolk ville ifølge ham være i strid med ånden og arven fra Hauge.[45]

Denne oppfatningen viste tydelig hvor Bang i 1874 sto i debatten om hvordan den såkalte indremisjonen skulle organiseres. Under professor Gisle Johnsons ledelse ble *Den norske Lutherstiftelse* etablert i Christiania i 1868, som nasjonal overbygning over de mange lekmannsvirksomhetene som allerede fantes. Debatten rundt denne organisasjonen var stor, men det synet som i første omgang seiret, var at man for å unngå å utfordre Confessio Augustana 14 regulerte indremisjonen ved å autorisere omvandrende «bibelbud». Disse skulle ikke forkynne offentlig annet enn «i Nødstilfælde» og da i ordnede og godkjente former.[46] Dette «nødsprinsippet» holdt ikke så lenge som begrunnelse for indremisjonsvirksomheten, men mange i datiden så det som en ivaretagelse av den haugianske arven og som en konfesjonelt akseptabel løsning. Bangs Hauge-monografi var dermed også et innlegg i en opphetet kirkelig og teologisk debatt, der Bang inntok et konservativt standpunkt.

Hauge og den norske historien

Med sin monografi om Hans Nielsen Hauge fra 1874 ga Anton Christian Bang ham en viktig rolle som del av *den sanne kirkens historie*. Denne kirkens historie var ifølge Bang *noe annet* enn statens og nasjonens historie. Ved å beskrive Hauge som «et kirkehistorisk unntak» løste Bang den historiske idealismens og lutherske konfesjonalitetens dilemma ved å skille det individuelle geniet fra det allmenne. Hauges betydning var enestående, og hans virksomhet fikk store følger. Men han kunne ikke gjentas eller kopieres, som det «religiøse geniet» han var. Med dette «lukket» Bang den historiske analysen av Hauge. Han avstengte også ideologiske opponenter både i fortid og i nåtid ved å erklære at Hauges motstandere hadde representert en forvillet og åndløs kirke. Hauges opposisjon mot datidens kirke

45 Bang 1907: 35–36.
46 Molland 1979: 247–250.

og fromhet hadde ifølge Bang vært like berettiget som Martin Luthers (1483–1536) opposisjon mot 1500-tallets pavekirke.

Bang var både konservativ politiker, kirkefyrste, kirkehistoriker og konfesjonell ideolog. Det førte til at han ikke bare var opptatt av Hauges indrekirkelige betydning, men også av at Hauge og haugianismen hadde fått følger for den allmenne norske historien og kulturen. På dette punktet opponerte han direkte og indirekte mot datidens historikere, som ikke hadde vist Hauge og haugianismen noen interesse.

Bang omtalte dette under jubileumsfeiringen i 1896. Han pekte på hvordan Hauges virksomhet «er et friskt Livsens Pust, der gaar over hele vort Land og i stort Mon løfter Folkets bundne og slumrende Kræfter». Hauges litterære virksomhet skapte behov for opplysning og kunnskap, skrive- og leseferdighet og et folkelig forfatterskap: «Intet Land i Europa skal kunne opvise Magen.» Hauge ga «Bureaukratismen – ialfald hos Geistligheden – et Knæk, som den forhaabentlig aldrig vil forvinde».[47]

I tillegg skapte Hauge ifølge Bang forutsetninger for politisk engasjement, økonomisk fremskritt og demografisk mobilitet.[48]

> Thi et Folks Styrke ligger ikke i ubændig Lystighed og utøilede Kraftanstrengelser under et Rus eller Slagsmaal, men i Villie til at arbeide, i Evne til at lide, i Utrættelighed i at forfølge Maalet. Hvad Indflydelse det Haugeske Alvor har havt i saa Henseende, det behøver man blot at pege paa.[49]

> Indvortes betragtet, har Hauges Virksomhed vistnok mere end noget andet forberedet Folket for den udvortes Frihed, Aaret 1814 bragte. Personlighedens Selvstændighed og Følelsen af det høiere Ansvar var vakt; det Folk, som selv havde overtaget Striden for Kristendommen, kunde snart finde sig tilrette i den nye Selvstyrelse i det Verdslige uden Udskeielser. Hvordan ville vel vor nyere Historie have seet ud, hvis Folkets indre Modning og Frigjørelse ei var gaaet foran for den pludselige Overgang fra Absolutismen til Grundlovens Statsform? Den Haugeske Bevægelse havde i stort Mon løst Nationens bundne Aandskræfter.[50]

Med slike analyser plasserte Bang Hauge inn i en historisk, moralsk og ideologisk beskrivelse av hva «det norske folk» var. Han mente at det «Haugeske Alvor» også preget nasjonen og folket, og at opposisjonen

47 Bang 1874: 417.
48 Bang 1907: 39–41.
49 Bang 1874: 416–417.
50 Bang 1874: 417–418.

som Hauge og hans bevegelse sto for fikk varig betydning for endring av «Bureaukratismen» eller embetsmannskulturen.

Med dette ønsket Bang å føye enda et ledd til «the cultural grammar of nation building», nemlig religionen og fromheten, og da særlig slik den kom til uttrykk hos Hauge og hans tilhengere. Betydningen av Bangs resonnement her blir enda tydeligere på bakgrunn av at man forgjeves må lete etter en analyse av Hauge og haugianismen hos de historikerne som var mest sentrale i utformingen av fortellingene om Norges 1800-tallshistorie, for eksempel Ernst Sars (1836–1917), Yngvar Nielsen (1843–1916) og Ludvig Daae (1834–1910). De tilhørte samme generasjon som Bang, og de var aktive i å fortolke hendelsene i 1814 og sentrale aktører i den påfølgende historiske utviklingen.[51] Sars hadde politisk radikale historie-evolusjonistiske perspektiver, mens Nielsen og Daae markerte seg som konservative idealister – for så vidt på linje med Bang. Der Nielsen og Daae fremhevet de «store personlighetene» i historien, la Bang vekt på «den religiøse lekmannen», altså den folkelige religiøse kulturen, som motivasjon og drivkraft i den norske 1800-tallshistorien.

Ved dette ga Bang gjennom sin Hauge-monografi og Hauge-tolkning også premisser til radikale, sekulære historikere som argumenterte for at folkelig motstand og klassekamp var grunnmotiver i den genuine norske historien. Venstrehistorikeren Sars var riktignok ikke opptatt av Hans Nielsen Hauge, mens sosialisten Halvdan Koht (1873–1965) i 1926 ga Hauge og haugianerne en viktig rolle som forberedelse til «ei nasjonal bondesamling til politisk strid».[52]

Jubileenes aktører: 1896 og 1924

Bangs Hauge-tolkning var den som dominerte også i de første Hauge-jubileene, nemlig feiringen av hundreårsdagen for Hauges «åndsopplevelse» i 1896 og markeringen i 1924 av hundreårsdagen for hans død. I 1896 gjentok Bang sin motivasjon for at han skrev om Hauge mer enn tyve år tidligere, og han kunne i enda sterkere grad enn da peke på at utviklingen hadde gått i riktig retning. Det som særpreget Norge sammenlignet med land som for eksempel Tyskland og Sverige var «Samarbeidet mellem det

51 Se Svendsen (1997).
52 Koht 1975: 354.

vakte Lægfolk og det kirkelige Embede».[53] Det skyldtes både Hauges kloke råd om å respektere kirken, sakramentene og prestene, men også at mange prester etter hvert ble del av vekkelseskulturen og deltok i den. Også de var «Fremskridtsmænd, der bør mindes med taknemmelig Ihukommelse».[54]

6. april 1796 var ifølge Bang «den norske kirkes fødselsdag». «Hvad Eidsvoldsbygningen er for Norges politiske Historie, det er H. N. Hauges Fødested for Norges Kirkehistorie: Udgangspunktet for en ny Tid»,[55] uttalte Bang ved minnefesten for Hauge på gården Hauge i Tune 20. juni 1896. Henvisningen til Eidsvollsbygningen er interessant i denne sammenhengen. Hovedbygningen på Eidsvoll verk, der forhandlingene om Norges konstitusjon hadde funnet sted i 1814, ble i 1837 innkjøpt for innsamlede midler med sikte på å etablere det som et nasjonalt minnesmerke. I 1851 ble prosjektet lagt inn under statens ansvar. Staten betalte deretter for vedlikehold, tilsyn og utgifter til inventar og portrettgalleri. Den første jubileumsmarkeringen ved Eidsvollsbygningen fant sted i 1864, femti år etter at Grunnloven var blitt vedtatt.[56] Å sammenligne Hauges barndomshjem med Eidsvollsbygningen, Norges kanskje fremste monument over sin 1800-tallshistorie, blir et sterkt uttrykk for Bangs ønske om å innlemme lekpredikanten i det nasjonale pantheon.

En viktig forutsetning for Bangs sammenligning med Eidsvollsbygningen var at en gruppe indremisjonsvenner i 1894 hadde gått til innkjøp av det gamle våningshuset på Hauge Østre, som til da hadde vært del av en ordinær bondegård. Bygningen ble så overdratt til Indremisjonsselskapet.[57] Den nyere delen av bygningen ble omgjort til et bedehus i årene 1895–1896, men den gamle delen ble stående uendret. Bygningen ble innviet og kalt «Hauges Minde» andre påskedag (6. april) 1896. Det ble et sentralt møte- og minnested for indremisjonsfolk, og mange kom for å føle «ånden fra Hauge». «Enkelte har endog ønsket at overnatte paa gulvet der i barndomshjemmet», skrev daværende tilsynsmann for stedet, stadsingeniør i Sarpsborg Fredrik Wisløff (1879–1961), i 1926.[58] Wisløff hadde i samarbeid med riksantikvar Harry Fett (1875–1962) sørget for å få den eldste delen av bygningen innredet slik man mente det kunne ha sett ut på Hauges tid. Foranledningen var hundreårsmarkeringen av Hauges død i 1924. I

53 Bang 1907: 29, cf. 1874: 3, 75.
54 Bang 1907: 34.
55 Bang 1907: 28.
56 Risåsen 2009.
57 Iversen 1908: 24.
58 Wisløff 1926: 17.

anledning denne markeringen jubileet utkom en populær skildring av Hauges liv i bokserien «Vor kirkes menn». Forfatteren var Alfred Hauge (1867–1928), sønnesønn av Hans Nielsen Hauge, og utgiver var Luthersk Bokmission i Kristiania. I hovedsak bygget fremstillingen på Bangs bok.[59] Fredrik Wisløff utarbeidet på sin side to år senere en museumsfører for Hauges Minde der han bare refererte til Bangs Hauge-monografi,[60] som jo var utkommet i sitt fjerde opplag til markeringsåret 1924. Dermed var ringen sluttet. Hans Nielsen Hauge var trygt plassert som Guds spesielle sendebud til Norge og den norske kirke, og han representerte ingen annen utfordring for den lutherske kirken og den organiserte indremisjonsbevegelsen enn oppfordring til sann omvendelse.

«Norwegian Nation Building»: Monoglossia eller heteroglossia?

Denne artikkelen ble innledet med spørsmålet om hvordan Hauge passet inn i historikernes narrativ om den norske nasjonen. Svaret er generelt sett negativt. Vektleggingen av norsk middelalder og norsk bondekultur ga ikke rom for en religiøs dissident som Hans Nielsen Hauge. Fortolkningen av Hauge ble derimot sentral for utviklingen av norsk kirkehistorie som en egen akademisk disiplin. For å forstå dette kommer man ikke utenom Anton Christian Bang og hans Hauge-biografi fra 1874. Bang ønsket å gi Hauge en sentral plass i det norske pantheon. I Bangs fortolkning var Hauge en viktig del av den norske 1800-tallshistorien. Hauge representerte ifølge Bang en historisk, moralsk og ideologisk impuls som hadde preget nasjonen og folket. Bang var nok politisk konservativ, men gjennom sin tolkning av Hans Nielsen Hauge kritiserte han den kirkelige dimensjonen i embetsmannskulturen, nemlig «Bureaukratismen» – en geistlighet som bare var opptatt av sin embetsstatus og neglisjerte religionens personlige og individuelle dimensjoner. Slik ble Bangs Hauge-tolkning plassert mellom konservative historietolkninger, representert av Ludvig Daae og Yngvar Nielsen, og radikal, evolusjonistisk historieskrivning som Ernst Sars sto for. Betydning av denne posisjoneringen for utviklingen av disiplinen norsk kirkehistorie er et viktig tema for videre forskning.

59 Hauge 1924.
60 Wisløff 1926.

Suksessen for Anton Christian Bangs Hauge-monografi fra 1874 var uansett udiskutabel. Ingen Hauge-fortolkere har kommet utenom Bangs monumentale verk med sin entydige og rendyrkede Hauge-tolkning. Ifølge Bang var Hauge både unntak og regel. Han brøt med den lutherske kirkes orden, og selv om det ikke kunne gjentas eller etterlignes, var dette bruddet historisk nødvendig, ideologisk forankret og signifikant for utformingen av norsk kultur og identitet. Hauge-jubileene på 1800- og det tidlige 1900-tallet ble gjennomført med denne tolkningen som gitt ramme.

Dette må sies å være et godt eksempel på det den russiske litteraturforskeren Mikhail Bakhtin (1895–1975) kalte *monoglossia*, altså maktens endimensjonale språk.[61] Det var lite rom for å bevege seg utenfor de historiske og ideologiske rammene som Bang hadde trukket opp. Suksessen hang selvsagt sammen med at de fleste religiøse lekmannsbevegelser ønsket å fremstille seg som positive arvtagere etter Hans Nielsen Hauge – de var lutherske, akseptert av kirken, men selvstendige og «myndige» i tråd med «den haugianske linjen», som indremisjonspredikanten Fredrik Wisløff (1904–1986) kalte den.[62] Bang bidro sterkt til at Hauge ble stående som en historisk helt og et religiøst forbilde uten særlig kritisk distanse, en tolkningsmåte som vel fortsatt må sies å dominere i hvert fall i kirkelige kretser. Hovedproblemet med denne tolkningen er at den ønsker å være *både historisk og normativ*.

Anton Christian Bang var en kildekritisk orientert historiker, og Hauge-biografien hans var et forsøk på en moderne, kildebasert biografi. Bang redegjorde for de kildene han benyttet seg av. Samtidig la han ikke skjul på sine preferanser. Ironi, kritikk og ros av fortidens aktører fremstår som veldig tydelig, og han plasserte Hauge i en teologisk og kirkelig diskusjon som i samtiden fortsatt var aktuell: Hvilken rolle hadde «lekfolk», religiøs genialitet og kirkelig orden i 1870-årenes Norge? For Bang fungerte Hauge som en normativ historisk figur. Hauge var både teologisk ideal, historisk unntak og religiøs modell. Kildekritikken stengte ikke for den normative fortolkningen. Bang representerte den kirkelige tolkningsmakten, og han ønsket å formidle mellom den statskirkelige autoriteten og den fremvoksende lekmannsbevegelsen. I dette normative prosjektet lyktes Anton Christian Bang overmåte, og hans Hauge-tolkning har fulgt mye av den kirkelige Hauge-bruken frem til vår egen tid.

61 Cf. Hirschkop 2021: 88–98.
62 Wisløff 1949.

Bangs suksess kan imidlertid ikke dekke over spørsmålet om «den *historiske* Hauge». Et sentralt poeng for Mikhail Bakhtin er at språklig og fortolkende interaksjon er preget av *heteroglossia*, stadige vekslinger mellom tolkning, meningsdannelse og ny innsikt. Bangs suksess som Hauge-fortolker har dessverre stått i veien for en mer åpen diskusjon om Hans Nielsen Hauge som historisk aktør. At monoglossia har preget de ulike Hauge-jubileene er ikke egentlig så overraskende. Mer problematisk er at monoglossia også har dominert deler av Hauge-forskningen. Et bakhtinsk *heteroglossia* er fortsatt et ønskelig forskningsscenario, der mange ulike stemmer og tolkninger kan utvikles. Om man frikobler den historiske Hauge-tolkningen fra det normative, kan det åpne seg helt andre og nye perspektiver.[63]

Referanser

Amundsen, A. B. (1995). En lidet forsøgt og mindre skriftlærd dreng. Hans Nielsen på Hauge. I S. A. Christoffersen & T. Wyller (Red.), *Arv og utfordring. Menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon* (s. 68–89). Universitetsforlaget.

Amundsen, A. B. (2002). Fortelling og foredling. Andreas Faye som romantisk sagnfortolker. I A. B. Amundsen, B. Hodne & A. Ohrvik (Red.), *Sagnomsust. Fortelling og virkelighet* (s. 26–59). Novus.

Amundsen, A. B. (2007). Books, letters and communication. Hans Nielsen Hauge and the Haugean movement in Norway, 1796–1840. I A. B. Amundsen (Red.), *Revival and communication. Studies in the history of Scandinavian revivals 1700–2000* (s. 45–64). Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv.

Amundsen, A. B. (2012). The folk in the church. Magnus Brostrup Landstad (1812–1880) as a clerical folklore collector. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore, 68*, 67–90.

Amundsen, A. B. (2017a). Hans Nielsen Hauge. Et 1800-tallsminne mellom historisk profesjonalisering og ideologisk hegemonisering. I J. Dahlbacka & K. Groop (Red.), *Väckelser som minnes- och meningsskapande narrativ* (s. 57–101). Painosalama.

Amundsen, A. B. (2017b). Hauge som kirkehistorisk aktør og betrakter. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 56–75). Cappelen Damm Akademisk.

Bagge, S., Collett, J. P. & Kjus, A. (Red.). (2012). *P. A. Munch. Historiker og nasjonsbygger*. Dreyer.

Bang, A. C. (1874). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. En Monografie*. Jacob Dybwad.

Bang, A. C. (1885). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. En Monografie*. (2. opplag). N. Andersen.

Bang, A. C. (1896). *Til Minde om Hans Nilsen Hauge (1796–1896). Et Jubilæumsskrift*. S. Mittet.

Bang, A. C. (1907). *Taler og Foredrag ved særlige Anledninger*. Cammermeyer.

Bang, A. C. (1909). *Erindringer*. Gyldendal.

Bang, A. C. (1910). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. Et Tidsbillede fra omkring Aar 1800* (3. opplag). Gyldendal.

Bang, A. C. (1924). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. Et tidsbillede fra omkring aar 1800* (4. opplag). J. W. Cappelen.

Bie, M. (1885). *Geistlig Stat og Kalender for Kongeriget Norge* (2. utg.). Th. Steen.

63 Et godt eksempel på at nytolkning er mulig, er Gundersen (2022).

Brunvoll, A. (1991). *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter* (4. opplag). Lunde forlag.
Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergrunn*. Cappelen Damm.
Hauge, A. (1924). *Hans Nielsen Hauge 1771–1824*. Luthersk Bokmission.
Heggtveit, H. G. (1905–1920). *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede. Et bidrag til dens Historie* I–II. Cammermeyer.
Hirschkop, K. (2021). *The Cambridge introduction to Mikhail Bakhtin*. Cambridge University Press.
Hodne, B. (2002). *Norsk nasjonalkultur. En kulturpolitisk oversikt* (2. utg.). Universitetsforlaget.
Iversen, O. C. (1908). *Indremissionsselskabet i 40 Aar*. Lutherstiftelsens boghandel.
Koht, H. (1975). *Norsk bondereising* (2. utg.). Pax.
Löfgren, O. (1993). The cultural grammar of nation building. The nationalization of nationalism. I P. J. Anttonen & R. Kvideland (Red.), *Nordic frontiers. Recent issues in the study of modern traditional culture in the Nordic countries* (s. 217–238). Nordic Institute of Folklore.
Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*: Bind 1. Gyldendal Norsk Forlag.
Pavels, C. (1889). *Dagbøger for Aarene 1812–1813*. Grøndahl & Søn.
Repstad, P. (2017). Hauge-bilder. Hans Nielsen Hauge som inspirator for økonomi, politikk og ledelse. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 210–237). Cappelen Damm Akademisk.
Risåsen, G. T. (2009). Eidsvollsbygningen. *Fortidsminneforeningen. Årbok*, *163*, 73–80.
Supphellen, S. (2021). Konventikkelplakaten og Hans Nielsen Hauge sitt forhold til den. *Norsk tidsskrift for misjon*, (1–2), 133–155.
Svendsen, Å. (1997). *Konservativ og nasjonsbyggende historieskriving? Ludvig L. Daaes og Yngvar Nielsens konservative nasjonalhistoriske fortelling 1882–1884*. Norges forskningsråd.
Wisløff, F. (1926). *Hans Nielsen Hauges barndomshjem paa Rolvsøy*. Det norske lutherske indremissionsselskap.
Wisløff, F. (1949). *Den haugianske linjen. Norsk lekmannsforkynnelse sett i historisk lys*. Lutherstiftelsen.

VITENSKAPELIG PUBLIKASJON

KAPITTEL 3

Mystikk, «svermeri» og religiøs toleranse hos Hans Nielsen Hauge

Nils Gilje Universitetet i Bergen

Abstract: Hans Nielsen Hauge (1771–1824), the leader of the radical Haugean movement in Norway, has for a long time been the object of incompatible interpretations. This article claims that Hauge's religious thinking and practice was inspired by German mysticism and the early Pietism of Johann Arndt. Hauge was originally criticized for advocating religious "mysticism," "enthusiasm" and *Schwärmerei*, but according to Hauge these movements – including the Haugean movement – represented living Christianity. For Hauge God's internal presence in the soul and heart of every human being became an important argument for religious tolerance.

Keyword: Hans Nielsen Hauge, Johann Arndt, mysticism, pietism, lay christianity

Sitering av denne artikkelen: Gilje, N. (2023). Mystikk, «svermeri» og religiøs toleranse hos Hans Nielsen Hauge. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 3, s. 51–67). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch3

Innledning

De mange bestrebelsene på å integrere Hans Nielsen Hauge i Den norske kirke har medført at mye av det nyskapende ved hans liv og tenkning er blitt gjenstand for hardhendt retusjering. Gjennom det meste av det 19. og 20. århundre har kirkens menn presset Hauge ned i en teologisk prokrustesseng der hans religiøse tenkning mistet mye sin radikalitet. Anton Christian Bangs vurdering av Hauge i 1875 la på mange måter premissene for det som skulle bli den norske lutherdommens offisielle syn på ildprofeten fra Tune. Hauge var, ifølge Bang, «i et og alt […] i fuld overensstemmelse med den lutherske kirke».[1] Følgelig mente han at kirken alltid ville se på Hauge som «en af sine største mænd».[2]

I denne hagiografiske tradisjonen har man fortrengt kirkens opprinnelige behandling av Hauge som «mystiker», «svermer» og «entusiast».[3] I de mange innberetningene fra norske prester til kanselliet i København i 1804 var Hauges «sværmeri» et viktig gjennomgangstema. Slik Trygve Riiser Gundersen nylig har vist, begynte prestenes motstand mot Hauges «svermeri» allerede i slutten av 1790-årene.[4] Professor Stener Johannes Stenersen sammenfattet i 1827 mye av denne kritikken. For Stenersen var både Hauges «formentlige» gudsåpenbaring og hans påståtte kall i strid med kirkens lære. I Stenersens analyse fremsto Hauge derfor som en «vildfarende Sværmer».[5] Det er uten tvil noe treffende ved denne vurderingen. «Mystikk», «entusiasteri» og «svermeri» var en viktig del av Hauges egen selvforståelse, men i motsetning til Stenersen foretok Hauge en radikal omvurdering av disse negativt ladete termene. «Verden har til enhver tid», skrev Hauge, «anseet en levende Christendom som Svermerie».[6] For Hauge var det mystikerne, entusiastene og svermerne som representerte en fornyelse av kristendommen, ikke deres kritikere.

Med oppvurderingen av middelaldermystikken knyttet Hauge også an til en prereformatorisk lære om rettferdiggjørelse og frelse som vanskelig lot seg forene med den lutherske ortodoksien. I strid med Luthers tanke om rettferdiggjørelse ved «troen alene» (*sola fide*), mente Hauge at frelse forutsatte en betydelig «egeninnsats» fra menneskets side. Mennesket måtte

1 Bang 1875/1910: 356.
2 Bang 1875/1910: 5.
3 For et interessant unntak, se Oftestad (2021).
4 Gundersen 2022.
5 Stenersen 1827: 100–102.
6 Hans Nielsen Hauge, *Udtog af Kirke-Historien* [1822], i Hauge (1954: 222).

selv legge forholdene til rette slik at Gud kunne ta bolig i den enkeltes hjerte. Ikke så ulikt den tyske mystikken og den tidlige pietismen hevdet Hauge at Gud åpenbarer seg for alle mennesker i «Hjertets tavler». Fordi alle mennesker har spor av Guds bilde i sjelen, kan alle – også «hedninger» – arbeide seg frem til en ekte gudstro. Dette økumeniske perspektivet har en sentral plass i Hauges oppgjør med lutherdommens teologi. Den sterke betoningen av religiøs subjektivitet medførte også at kirkens «ytre» seremonier og trosbekjennelser mistet mye av sin betydning. Også denne vendingen fremmet en mer tolerant holdning til annerledes troende.

I denne artikkelen skal jeg særlig se nærmere på hvordan Hauge tilegnet seg tysk mystikk og tidlig-pietistisk teologi og de implikasjonene dette fikk for hans religiøse tenkning. Sentralt i fremstillingen står analysen av forutsetningene for Hauges «subjektive» erfaringsteologi eller «hjertes teologi». Her blir det lagt særlig vekt på Johann Arndts betydning som «svermerisk» premissleverandør.

Den tyske mystikken og «Hjertets bok»

I den kristne tradisjonen har det alltid vært bred enighet om at Gud åpenbarer seg på ulike måter. Både hos middelalderens teologer og nytidens naturforskere ble skaperverket forstått som en bok forfattet av Gud og treffende omtalt som *Biblia naturae* – «Naturens bok» (*liber naturae*). Denne boken inneholdt guddommelige tegn og var skrevet i et språk som også hedningene kunne forstå. Men fremfor alt hadde Gud åpenbart sin vilje i Skriften (*liber scripturae*). Innenfor den kristne kirken fantes det dessuten en innflytelsesrik tradisjon som mente at Gud også åpenbarer seg i «Hjertets bok». Den var ikke skrevet med penn og blekk, men med Den hellige ånds finger på hjertets tavler. I senmiddelalderen ble denne boken ofte omtalt som «Erfaringens bok» (*liber experientiae*).[7] Siden gudsåpenbaringen her fremtrer på et indre og personlig plan, har forestillingen om «Hjertets bok» gitt oppgav til mange former for subjektorientert erfaringsteologi.

Innenfor den tyske mystikken på 1300-tallet skjer det en viktig endring i synet på forholdet mellom de tre åpenbaringskildene – *liber naturae*, *liber scripturae* og *liber experientiae*. Med den sterke betoningen av Guds nærvær i mennesket sjel – ofte uttrykt i formelen *unio mystica* – ble indre gudserfaring og «Hjertets bok» stadig høyere verdsatt. Med den lutherske

7 Jf. Schreiner 2011: 209–260.

reformasjonen kom derimot Skriften i sentrum. Men allerede i 1520-årene var det duket for strid blant reformatorene om hva som var den rette tolkningen av Skriften. Noen av de mest radikale reformatorene, som Thomas Müntzer (1490–1525) og Andreas Karlstadt (1486–1541), mente at kontroversene bare kunne løses gjennom en ny erfaringsteologi basert på Den hellige ånds «indre ord» i Hjertets bok. Disse reformatorene viste også til personlige gudsåpenbaringer som inneholdt et annet budskap enn det Luther var talsmann for. Noen hevdet at nattverden – mot Luthers opprinnelige ønske – skulle utdeles i «begge former» (både som brød og vin), andre hevdet at bare voksendåp var i tråd med Guds ord, atter andre hevdet at det ikke var tilstrekkelig å fjerne relikvier og helgendyrkelse, også religiøse bilder og statuer måtte fjernes fra kirkene. I siste instans var det bare Guds indre stemme i den enkeltes sjel som kunne bidra med adekvate kriterier i tolkningen av Bibelens budskap. Ifølge Luther var disse reformatorene farlige «svermere» som Djevelen benyttet for å undergrave reformasjonen.[8]

De såkalte «svermerne» hentet mange av sine bilder og argumenter fra den tyske middelaldermystikken, særlig fra den tyskspråklige traktaten *Theologia Deutsch*. Den unge Luther hadde også hatt en positiv vurdering av den tyske middelaldermystikken, særlig dominikaneren Johannes Tauler (ca. 1300–1361).[9] Han studerte Taulers prekensamling inngående i 1515 og 1516 og skrev en interessant kommentar til denne teksten.[10] Etter hvert som konfliktene med de radikale reformatorene tilspisset seg, utviklet Luther en mer kritisk holdning til den tyske mystikken. Det var særlig to grunner til denne holdningsendringen. For det første mente han at læren om rettferdiggjørelse ved troen alene var uforenlig med mystikkens forestilling om at mennesket selv måtte åpne et «verksted» i sitt hjerte der Gud kunne utvirke sin nåde. For det andre opplevde han at radikale reformatorer benyttet mystikkens språk når de kritiserte hans teologi. Flere reformatorer hevdet dessuten at det ikke var tilstrekkelig å reformere teologien – menneskets liv måtte også reformeres. Fremfor alt måtte troen vise seg i den enkeltes handlinger. Luther svarte med å fordømme reformatorene som «falske ånder» og «himmelprofeter» som drev med et farlig og «forvrøvlet svermeri».[11] Disse reformatorene hadde også snudd opp ned på den riktige rekkefølgen mellom det ytre ord, *liber scripturae*, og det indre ord, *liber experientiae*.

8 Luther 1980: 215–355.
9 Grosse 2007: 187–235.
10 Jf. Steven E. Ozment 1970: 305–311.
11 Jf. Luther 1980: 223, 246, 267.

Ifølge Luther ville ikke Gud gi noe menneske det indre ordet på en annen måte enn gjennom det ytre ordet.[12]

Men spørsmålet om personlig religiøs erfaring var kommet for å bli. Fra slutten av 1500-tallet ble det et stadig sterkere krav om en indre fornyelse av lutherdommen. Det ble også fremholdt at den lutherske ortodoksien la altfor stor vekt på ytre seremonier, trosbekjennelser og «bokstavlærdom». Den tyske pietisten Johann Arndt (1551–1621) sammenfattet mye av denne kritikken. Han innarbeidet en mystisk og subjektiv vending i sin teologi i tråd med «svermernes» syn på indre erfaring. I 1597 og 1615 publiserte han Taulers tyske prekensamling. Denne utgaven inneholdt også en rekke prekener som stammet fra Mester Eckhart (ca. 1260–1327). I 1621 utga han dessuten *Theologia Deutsch*. Arndt ble derfor en viktig formidler av tysk mystikk innenfor protestantismen.

Arndts teologiske program ble utarbeidet i *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605–1610). Etter Arndts død ble denne boken utvidet med nye tekster og er i dag best kjent som *Sechs Bücher vom wahren Christentum*. Johann Wallmann – en av de fremste spesialistene på Arndts teologi – har hevdet at det innenfor protestantismen knapt finnes noen bok, bortsett fra Bibelen, som har hatt et større opplag og er blitt oversatt til så mange språk som Arndt hovedverk. Den mest eksotiske utgaven er trolig en tamilsk oversettelse skrevet på palmeblader.[13] Arndts bok kom i flere utgaver i Danmark og Norge i det 18. og 19. århundre og finnes også i moderne norske oversettelser.

For Arndt representerte «Hjertets bok» den sikreste og mest personlige form for gudsåpenbaring: «Menneskenes Hjerter», skrev han, «skal være vore Bøger, ikke skrevne med Blæk, men med den levende Guds Aand.»[14] Når teologene strides om tolkningen av Skriften, er det nødvendig å søke støtte i «Hjertets bok». Ingenting kan være sikrere og klarere enn en tekst som Den hellige ånds finger har skrevet på «Hjertets tavler».[15] Når det gjaldt dette spørsmålet, var Hauge like «entusiastisk» som Arndt. Han gjentok nesten ordrett Arndts formulering: «O Jesu! giv du os din Talsmand, som

12 Luther 1980: 278.
13 Wallmann 2005: 21–37.
14 Arndt 1881: 855. I det følgende benytter jeg en dansk oversettelse fra 1743 – utgitt som *Sex Bøger om den sande Christendom* i 1881.
15 Arndt 1881: 733.

kunde i os tale og vidne om dine Gierninger, saa dit Ord kunde bli indskrevet i vore Hierter ved denne din Helligaands finger.»[16]

Ifølge Arndt ville lutherdommens mange stridbare teologer aldri bli enige selv om de «kivedes indtil Dommedag».[17] I stedet for å basere seg på «Hjertets bok», hadde de reist et babelsk «Himmeltaarn» med sine bøker for å «stige ind i Himmelen» ved hjelp av dette boktårnet. Derfor har Gud rammet teologene med babelsk språkforvirring. Gud har «forstyrret de geistlige Bygningsmænds Sprog, [slik] at den Ene ikke forstaar den Anden». Det har ført til like mange sekter som det finnes religiøse språk og tungemål.[18] Skal kristendommen komme ut av denne kaotiske situasjonen, må de kristne igjen sette sin lit til «den rette Bog i Hjertet».[19] Men ikke alle var enige i dette. Arndts fiender mente at et slikt program ville åpne for bunnløs subjektivisme og svermeri.[20]

I Danmark og Norge var det særlig Arndt som videreformidlet den tyske mystikken. Det skjedde dels gjennom hans egne bøker, dels indirekte gjennom pietister som Philipp Jacob Spener (1635–1705), August Hermann Francke (1663–1723) og Erik Pontoppidan (1698–1764). Hauge forholdt seg aktivt til denne tradisjonen. Det betyr at man hos Hauge vil finne mange av de samme tankefigurene og metaforene som kjennetegner den tyske mystikken, den radikale reformasjonen og ulike former for pietisme i forlengelse av Arndt. Derfor er det ikke så overraskende at Stenersen kunne karakterisere Hauge som mystiker og svermer. Det var faktisk treffende, men som nevnt delte han ikke Stenersens negative vurdering av mystikken og svermeriet. Dette programmet medførte også en prereformatorisk forståelse av frelse. I Hauges frelseslære var det trolig mer «taulerdom» og «arndtdom» enn «lutherdom». Revurderingen av mystikken og svermeriet utgjorde på mange måter det teologiske grunnlaget for Hauges bestrebelser på å reformere lutherdommen.

Lutherdommens historie viser at folks tolkninger av Skriften og «Hjertets bok» ofte kom i konflikt med kirkens bekjennelsesskrifter og forordninger. Hauges forhold til konventikkelplakaten fra 13. januar 1741 er et godt eksempel på dette. Denne forordningen satte ned et forbud mot at legfolk kunne avholde oppbyggelsesmøter uten prestens godkjenning.

16 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære, forklaret over Epistlerne og Evangelierne* [1800], i Hauge (1949a, s. 360).
17 Arndt 1881: 854.
18 Arndt 1881: 858.
19 Arndt 1881: 854.
20 Jf. Schneider 2007: 216–247.

Den introduserte også et absolutt taleforbud for kvinner. Haugevekkelsen kom raskt på kollisjonskurs med disse bestemmelsene. For Hauge var forordningen uforenlig med Skriftens ord: «Ingensteds finde vi at Christus har indskrænket Næstens Opbyggelse til nogen lærd Stand, men han valgte Fiskere saavelsom som Toldere, og forbød ingen at bekjende ham eller tale om hans Navn.»[21] Skriften viste også at Gud i de siste dager «vilde sende sin Aaand over Sønner og Døtre, ja over Tjenere og Tjenestepiger».[22] Konventikkelplakaten var også i strid med hvordan den enkelte kunne oppleve sin gudsåpenbaring. Hauge tvilte aldri på at haugianerne hadde fått et guddommelig kall om å virke som forkynnere selv om kirkens menn hevdet at de ikke var «rettelig kallet». Det er ingenting som tyder på at han i de intense årene før fengslingen var villig til å la kirkens prester overprøve det kall han hadde fått fra Gud.

Hauge og den tyske mystikken

Hauge synes å ha manglet et språk som kunne uttrykke den skjellsettende gudsåpenbaringen som han hadde hatt 4. april 1796.[23] Året etter stiftet han bekjentskap med en dansk oversettelse av en tekst som han trodde stammet fra Johannes Tauler: *Tauleri Omvendelses–Historie*. I 1798 besørget han selv en utgivelse av denne teksten. I *Christendommens Lærdoms Grunde* (1800) publiserte han to tekster av Tauler som var hentet fra Pontoppidan.[24] Mange år senere, mer presist i 1817, skrev Hauge at han hadde opplevd Taulers bok som en dyp brønn hvor han kunne hente det «aandelige Van» som renset hans hjerte.[25] I 1821 utga han også skriftet *Udtog af Tauleri Skrifter*. Disse mystiske skriftene fikk uten tvil stor betydning for Hauges religiøse selvforståelse. Ifølge Hauge hadde Tauler etterlatt seg «mange ypperligere Skrifter». Han påpekte også at Luther og Melanchthon hadde talt «med Berømmelse om hans Skrifter»: «Ja, Luther siger: at han af ingen Bøger (den hellige Skrift undtagen) har lært mere end af Tauleri».[26] Hauge var også klar over at Tauler var blitt anklaget for kjetteri og «entusiasme»: «Nogle have ansett ham som en Enthousiast (Opflammet), som vel ikke

21 Hans Nielsen Hauge, *Beskrivelse over Hans Nielsen Hauges Reiser, viktigste Hendelser og Tildragelser* [1816], i Hauge (1952: 90).
22 Hauge 1952: 90.
23 Hauge 1952: 127.
24 Hans Nielsen Hauge, *Christendommens Lærdoms Grunde* [1800], i Hauge (1948, s. 237–240, 244–247).
25 Hauge 1948: 141.
26 Hans Nielsen Hauge, *Udtog av Kirke-Historien* [1822], i Hauge (1954, s. 115).

kan negtes efter hans Skrifter».[27] Men dette skal ikke forstås som kritikk fra Hauges side. Tauler var snarere en representant for det Hauge kalte «levende kristendom».[28]

På Hauges tid var det knapt noen som tvilte på at de såkalte «Taulertekstene» virkelig stammet fra Tauler. I 1870-årene ble det imidlertid fastslått at forfatteren var den tyske mystikeren Rulman Merswin (ca. 1307–1392).[29] I tillegg til tekstene av Merswin fikk Hauge også tilgang til tysk middelaldermystikk gjennom Johann Arndts *Sex Bøger om den sande Christendom* og andre tekster fra den pietistiske tradisjonen. I all hovedsak var dette tekstgrunnlaget for hans forståelse av den tyske mystikken. Det er liten grunn til å tro at Hauge kjente til originaltekster av mystikere som Mester Eckhart, Heinrich Suso og Angelus Silesius. Det samme gjelder for radikale reformatorer som Müntzer, Karlstadt og Weigel. Disse reformasjonsteologene kjente han trolig bare fra kirkehistoriske oversiktsverker som Holbergs *Almindelig Kirke-Historie* fra 1738.

Mye tyder på at Hauges frelseslære i stor grad var inspirert av den tyske mystikkens lære om at mennesket må rense sitt hjerte dersom Gud skal ta bolig der. Ifølge Hauge kan ikke Guds «herlige Naadestraaler trykke sig paa vort Hierte, før dets Dyb er stille og frie, og staaer Gud allene til Haande».[30] Slike antagelser hadde også en sentral plass hos Johann Arndt. Hos Hauge blir denne renselsesprosessen tenkt i handlingstermer som å «gjøre bot», «fjerne», «utrydde», «rense» og lignende. Også Arndts lære om at frelse forutsatte et koordinert «samarbeid» mellom mennesket og Gud. Uten «egenaktivitet» kan mennesket aldri bli frelst. Troen alene er ikke tilstrekkelig. Dette var en sentral premiss i all middelaldermystikk: Mennesket må selv rense sitt hjerte og lukke opp døren for Gud.

Vi vet lite om hvordan Hauge tilegnet seg Arndt. I *Udtog fra Kirke-Historien* heter det at Arndt har «mange lærerige Stykker, der har tjent mangen Christen til Opbyggelse».[31] Han var klar over at Arndt var omstridt og at han var blitt anklaget for svermeri.[32] Hauge var åpenbart ikke spesielt imponert over denne kritikken: «De som lastede Arntz's [sic] Skrifter, burde skrevet noget bedre selv, hvilket er mig ubekjendt».[33] Han hadde en

27 Hauge 1954.
28 Hauge 1954: 222.
29 Jf. Denifle 1879.
30 Hans Nielsen Hauge, *Christendommens Lærdoms Grunde* [1800], i Hauge (1948, s. 247).
31 Hauge 1948: 115.
32 Om striden rundt Arndt som mystiker, se McGinn (2016, s. 151).
33 Hauge 1954: 159.

lignende vurdering av pietister som Spener og Francke: Selv om prestene skrek «af fuld Hals» mot Spener og Francke, hadde de med sin teologi vekket den «søvnige Protestantiske Kirke til Gudsfrykt».[34] I lys av slike argumenter er det heller ikke så overraskende at Hauge ofte ga en positiv vurdering av middelalderens kjetterbevegelser. Det samme gjelder for herrnhuterne og kvekerne.[35]

Johann Arndt som teologisk sporveksler

Johann Arndt var den teologiske sporveksleren som mer enn noen annen ledet den tyske mystikken og den protestantiske radikalismen inn i pietismen.[36] I denne rollen ble han også viktig for Hauge. Men han ble også viktig i en annen betydning. Hauge-forskningen har i lang tid forsøkt å avklare det teologiske grunnlaget for det som er blitt kalt haugianismens etikk og kapitalismens ånd.[37] Når det gjelder dette spørsmålet, er Arndt en nøkkelperson. Som «reformasjonens reformator» tok han initiativ både til en oppvurdering av religiøs subjektivitet og til en positiv vurdering av den kristnes liv i verden. For Arndt var det en indre sammenheng mellom disse initiativene.

Arndts sterke vektlegging av religiøs subjektivitet impliserte en nedvurdering av ytre seremonier, sakramenter og trosbekjennelser. Den lutherske reformasjonen hadde selv utløst slike prosesser. Middelalderkirken hadde syv sakramenter; Luther reduserte dem til to – dåpen og nattverden. Sammen med sakramentene forsvant også relikvier og helgendyrkelse. Radikale reformatorer fjernet dessuten religiøse bilder og statuer fra kirkene. Tilbake sto en strippet kirke. Hos kvekerne, som trakk de siste konsekvensene av denne prosessen, forsvant også de siste sakramentene sammen med alle ytre seremonier.

Hos Arndt skulle den den «indre reformasjonen» legge grunnlaget for en *reform av livet*. Kristen mystikk og religiøs subjektivitet skulle ikke munne ut i en kvietistisk tilbaketrekning fra verden: «Thi den sande Christendom», sier Arndt, «bestaar ikke i Ord eller i et udvortes Skin; men i en levende Tro, af hvilke allehaande christelige Dyder og gode Frugter

34 Hans Nielsen Hauge, *Udtog av Kirke-Historien* [1822], i Hauge (1954, s. 184).
35 Hauge 1954: 108–170.
36 Jf. Weber 1969.
37 Se for eksempel Gilje (1994). For en kritisk vurdering av slike teser, se Jensen (2021, s. 175–189).

fremkomme, som af Christo selv».[38] Troen må altså vise seg i den enkeltes gjerninger. Denne antagelsen var også et gjennomgangstema i Hauges skrifter. Det er knapt noe han insisterte mer på enn at troen måtte vise seg i gode gjerninger: «Hvad gavner det, mine Brødre, om nogen siger han haver Troen, men ikke Gierninger, mon den tro ville frelse ham?»[39] For Hauge kunne det heller ikke være noen syndsforlatelse dersom ikke «Omvendelsens Frugter» viste seg i den enkeltes liv.[40] Den kristne skulle ikke være en tilskuer, men deltager – eller i Hauges språk: «ikke en forglemmelig Tilhører, men Gierningsgjører».[41]

I forordet til første bind av *Sex Bøger om den sande Christendom* ga Arndt en kort begrunnelse for hva som var motivet for utgivelsen. Det finnes mange kristne, påpekte han, som roser Kristus med munnen, men som likevel fører et «ganske uchristeligt Levnet». Ifølge Arndt var det ikke tilstrekkelig bare å tro på Kristus. Man måtte også lære å leve i Kristus og la Kristus leve i oss. Denne indre reformasjonen forutsatte at den enkelte tok i bruk mystikkens strategier for å tømme sitt hjerte og å «afdø Verden».[42] Den gamle Adam måtte dø dersom det nye mennesket skulle leve. Det gamle, kjødelige og utvortes mennesket måtte erstattes av et nytt, åndelig og innvortes menneske. Bare slik kunne Gud opprette sitt «Verkstæd» og virke i hjertet. Denne tesen åpnet for det gamle spørsmålet om Guds og menneskets respektive roller i den kristne frelsesøkonomien. Dersom syndsperspektivet dominerer, mister mennesket sin status som handlende aktør. Frelse blir forstått som en guddommelig nådeinnsprøyting uten noe koordinert menneskelige bidrag.[43] Guds guddommelige kraftinnsats var helt uavhengig av menneskelige handlinger. Denne posisjonen kalles ofte monergisme. Innenfor middelaldermystikken ble det derimot lagt vekt på at mennesket må *gi plass* til Gud og *åpne seg* for Guds liv. Frelse var derfor ikke utelukkende Guds suverene verk, men forutsatte deltagelse fra menneskets side. Mennesket måtte selv legge forholdene til rette for å motta Guds nåde. Denne posisjonen kalles vanligvis synergisme.

Innenfor lutherdommen har synergisme ofte blitt assosiert med katolisisme. Katolikker har aldri akseptert at frelse kan reduseres til et spørsmål om *sola fide*. Dette var også utenkelig for de tyske mystikerne. Den

---

38 Arndt 1881: 11.
39 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949a, s. 334).
40 Hauge 1949a: 291.
Hauge 1949a: 336.
42 Arndt 1881: 28.
43 For en god analyse av slike metaforer, se Bringeland (2022).

protestantiske kirkehistorikeren Adolph von Harnack har trolig rett i at det er en klar sammenheng mellom mystikk og katolisisme: «en mystiker som ikke blir katolikk, er en dilettant.»[44] For mange lutheranere har det derfor vært vanskelig å akseptere at dominikanere som Eckhart og Tauler kunne være inspirasjonskilder for protestanter. Det er i denne konteksten vi må forstå Stenersens påstand om at Hauge vendte tilbake til en mystisk og prereformatoriske lære om at rettferdiggjørelse forutsatte en viss egenaktivitet («egne fortjenester»).[45]

Ifølge Arndt hadde ortodokse lutheranere en feilaktig oppfatning av tesen om Skriften alene (*sola scriptura*) eller det han kalte «Bogstaven alene». Det er ikke Skriften alene som er viktig, men hvordan man forholder seg til Bibelens ord: «Det er derfor ikke nok, at læse i Skriften eller høre af Skriften».[46] Mennesket har bare nytte av Skriften dersom den blir et personlig og indre anliggende. Først da blir Skriften Guds «indvortes Ord». Den er uten verdi som døde og utvendige bokstaver. Det som for Arndt kjennetegnet en sann kristen var ikke at man hørte og leste Guds ord, men at man *gjorde Guds ord*: «Thi ellers er Guds Ord os intet til Nytte, efterdi det er os ikke derfor givet, at vi alene skulle høre det, men at vi ogsaa skulle gjøre det.»[47] Hauge hadde en lignende kritikk av det han kalte «Bogstavens udvortes Kundskab».[48]

For Arndt var en av forutsetningene for frelse av den enkelte gjennom egne handlinger tok et oppgjør med den gamle Adam til fordel for Kristus: «Den Stund Adam regjerer i dig, kan Christus ikke leve i dig.»[49] Det gamle, kjødelige og syndige mennesket måtte gå under dersom det nye, åndelige og helliggjorte mennesket skulle bli født. Denne prosessen krevde en betydelig innsats fra menneskets side. Rettferdiggjørelse og frelse kunne derfor ikke reduseres til en guddommelig kraftinnsats. Men hvordan skulle man gå frem for å slippe Kristus inn i sitt hjerte? Hva slags *handlinger* var det tale om? For Arndt kunne man finne svar på slike spørsmål i den tyske middelaldermystikken.

I tråd med mystikere som Eckhart og Tauler hevdet Arndt «at Gud har helliget og indviet vort Hjerte til sin Bolig».[50] Vi kan finne et lignende

44 McGinn 2015: 50, egen oversettelse.
45 Stenersen 1827: 141.
46 Arndt 1881: 39.
47 Arndt 1881: 242.
48 Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949a, s. 245).
49 Arndt 1881: 61.
50 Arndt 1881: 325.

billedspråk hos Hauge. Han omtaler menneskets hjerte som et «Guds Tempel». Her skulle Gud «have sit Værelse [sin Bolig].»[51] En av de mest «skandaløse» formuleringene hos Mester Eckhart var tesen om at Gud ikke finnes utenfor mennesket, men har sin bolig i den troendes hjerte: «Man skal ikke ta eller anse Gud som noe utenfor en selv, men derimot som ens eget og det som er i en selv. […] Gud og jeg, vi er ett.»[52] Flere av Arndts formuleringer ligger nær opp til en slik mystisk immanenstenkning: «Saaledes maa Christus være inden i dig og ikke blot alene udenfor dig.»[53] Når det skjer, blir mennesket «forenet og eet» med Gud.[54] For Hauge skulle alle mennesker være som «et i Gud».[55] Det var hans versjon av mystikkens *unio mystica*.

Innenfor den tyske mystikken var det en omfattende diskusjon om hva mennesket måtte gjøre for å slippe Gud inn i sitt hjerte. Hvis hjertet er fylt av verdslig skrot, er det ikke plass til Gud. Dersom mennesket skal høre et vakkert harpespill, må øret være tomt for annen lyd. Slik må også sjelen være «tom fra Verden» dersom den skal høre Guds kjærlige og milde stemme. Bare når sjelen vender verden ryggen, vil Gud tre inn i «Sjælens inderste Grund».[56] Mennesket må derfor *rense* sitt hjerte dersom Gud skal gjøre det til sitt tempel. Når Arndt skulle beskrive slike prosesser, benyttet han to sentrale begreper fra den tyske mystikken: *Gelassenheit* og *Abgeschiedenheit*.[57] Det er vanskelig å finne gode oversettelser av disse begrepene. I den danske oversettelsen heter det at mennesket må holde verden på avstand, atskille seg fra verden og la verden fare dersom Gud skal tre inn i sitt «rette Bedehus». Bare slik kan den enkelte ha håp om å «smage hans Nærværelse i sit inderste Hjerte».[58] Dette bildet finner vi også i salmen «Jesus din Søde Forening at Smage» som Hauge sang da han fikk sin gudsåpenbaring våren 1796. Når Arndt skulle illustrere tanken om sjelens søte forening med Gud, hentet han også bilder fra erotikkens språk for å anskueliggjøre *unio mystica*: «Jeg med Jesu gaar tilsenge, som har kaldet lenge nok.»[59] Denne prosessen kan også forstås som en tiltagende sakralisering av sjelen: «Jo mere Sjælen afsondre sig fra jordiske Ting, jo

51 Arndt 1881: 325.
52 Eckhart 2005: 249.
53 Arndt 1881: 514.
54 Arndt 1881: 556.
55 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949a, s. 117).
56 Arndt 1881: 531.
57 For en inngående analyse av disse begrepene, se Braw (1986).
58 Arndt 1881: 510.
59 Arndt 1881: 539

mere himmelsk bliver den.»[60] Slike antagelser finner vi også hos mystikere som Eckhart, Tauler og Suso.

I tråd med en lang nyplatonsk og mystisk tradisjon mente Arndt at Gud også kan fremtre som et lys i sjelen. Dersom mennesket skal se dette lyset, må det slukke alle «falske Viisdomslys». Da inntrer det «Mørket som Herren bor i», og bare i sjelens mørke blir det mulig å se det guddommelige lys. Dette Guds lys kan den troende bare se med sine «indvortes Øine».[61] En transcendent Gud blir her en immanent Gud. Han er mer til stede i sjelens mørke «end i alle Himle og alle legemlige Kirker og Templer».[62] Også Hauge reproduserte slike mystiske bilder. I *Den Christelige Lære* (1800) formulerer han seg på følgende måte: «Lad dit sande Lys opgaae i vor Siel, og fordriv al Mørkhedens Skygge.»[63] Det handlingsorienterte og synergistiske perspektivet blir særlig tydelig når mennesket selv må slukke alle lys slik at Guds lys kan opplyse sjelen.

Kirkekritikk og religiøs toleranse

Arndts program for en «indre reformasjon» hadde et betydelig kirkekritisk potensial. Her er han på linje med reformatorer som Müntzer, Karlstadt og Weigel. Dersom Gud ikke er tilstede i hjertet, er det ingen hjelp i «Sakramenterne, Præst, Kirke, Faste, mundtlig Bøn og annet deslige». Her var det ikke rom for kompromisser: «Er Troen til Christum ikke i Hjertet, saa er det Altsammen forgjæves.»[64] Ifølge Arndt var denne inderliggjøringen av troen – hjertets tro – fundert i et teologisk program som var utviklet av «den Kirkelærer Taulerus».[65] Tilsynelatende skulle man tro at et slikt program ville resultere i en kvietisme der den kristne trakk seg tilbake fra verden. Slike antagelser er imidlertid basert på en misforståelse av den tyske mystikken. Eckhart, Tauler og Arndt var – ikke så ulikt Hauge – aktive aktører *i* verden, selv om de ikke ville være *av* verden. For Eckhart var den driftige Marta et eksempel til etterfølgelse – ikke den salvelsesfulle Maria.[66] Arndt understreket flere ganger at når mennesket har mottatt Guds

60 Arndt 1881: 529
61 Arndt 1881: 535–536, 561.
62 Arndt 1881: 539.
63 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949a, s. 14).
64 Arndt 1881: 527.
65 Arndt 1881: 513.
66 Jf. Eckhart 2005: 266–278.

«indvortes Lys», så må det lyse «udvortes i Gjerninger».[67] Dette var også Hauges posisjon. Allerede i *Betragtning over Verdens Daarlighed* (1796) er det tydelig at Hauges «etikk» vanskelig lot seg forene med prinsippet om *sola fide*: «Det er et almindelig Ordsprog at Troen skal giøre os salig, hvad enten den er levende eller død, det er det samme; men som Træet kiendes på Frugten, saa kiendes Troen på Gierningen, hvorfor man maae see efter den.»[68] Ifølge Hauge måtte mennesket «bevise» sin tro gjennom gjerninger: «At disse Frugter eller gode Gierninger maae staae i Forbindelse med Troen, det stadfester og viser hele Skriften igjennem.»[69] Innenfor Hauge-bevegelsen var det slike etisk-teologiske overveielser som ble grunnlaget for «kapitalismens ånd».

Arndt og Hauge delte også en felles antagelse om gudsåpenbaringens plass i samtiden. For Arndt var ikke «Prohetiens Gave» noe som bare tilhørte fortiden eller bibelske personer. Fremdeles er det slik Kristus «taler indvortes» og «underviser Lærernes Hjerter». Derfor blir predikantenes «Prædikener kraftige». I kraft av talens karisma «aabnes Tilhørernes Hjerter, og Talen i Lærernes Mund gjøres kraftig».[70] Slike formuleringer var også i tråd med Hauges selvforståelse. Hauge påpekte selv at hans tale var drevet av «Herrens Kraftes Aand», slik at han noen ganger «ikke ret sandsede» hva han selv sa.[71]

Så vidt jeg vet var Arndt taus om kvinnelige profeter og forkynnere. Hauge mente derimot at Den hellige ånd i de siste tider ville overøse sine nådegaver over «både Mand- og Qvindekiøn, til at tale og forklare Guds ord».[72] Dette kallet diskriminerte ikke kvinner: «Vær en Prædiker (Prædikerinde) i dit Hus i det du lyser for alle Dine med Lærdom og Levnet.»[73] Hauge var selvsagt klar over at Paulus hadde sagt at kvinner skulle tie i forsamlinger, men Paulus var bare et menneske, og et menneske kan feile: «[Jeg] kan tænke han [Paulus] som andre Mennesker kan feyle i sine Meninger og Udtrykker.»[74] Denne fallibilismen kjennetegnet alle bibelske personer og forfattere.

67 Arndt 1881: 552.
68 Hans Nielsen Hauge, *Betragtning over Verdens Daarlighed* [1796], i Hauge (1947, s. 87).
69 Hauge, *Beskrivelse av Hans Nielsen Hauges Reiser, viktigste Hendelser og Tildragelser* [1816], i Hauge (1952, s. 78).
70 Arndt 1881: 778.
71 Hans Nielsen Hauge, *Om Religiøse Følelser og deres Værd* [1816], i Hauge (1952, s. 142).
72 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949b, s. 539).
73 Hans Nielsen Hauge, *Evangeliske Levnets-Regler* [1796], i Hauge (1947, s. 259).
74 Hans Nielsen Hauge, *Overbeviisning om Vantroe og Overtroe, med Oplysning af det antagne for Rettroe* [1807–1810], i Hauge (1953, s. 73).

Hauges tidlige kritikere hadde trolig rett i at han forfektet en prereformatorisk lære om rettferdiggjørelse. Hauge fremhevet alltid at mennesket var *Gierningsgiører* både i det økonomiske liv og i Guds frelsesøkonomi. I kraft av sin frie vilje kan mennesket motta eller forkaste Guds tilbud om frelse, åpne eller lukke døren for Gud. Den frie viljen viser at det fremdeles finnes en rest av Guds bilde i mennesket. I den enkeltes sjel er det en guddommelig gnist som gjennom menneskelig egenaktivitet kan bli Guds lys i sjelens mørke. Selv om haugianerne understreket at hjertet var Guds egentlige bedehus, så gikk de i kirken, mottok nattverden, døpte og konfirmerte sine barn. Men alt dette var uten betydning sett fra frelsens perspektiv. Dermed var det duket for et religiøst drama som savner sidestykke innenfor norsk lutherdom. Jeg skal her sitere Hauge litt utførlig slik at strukturen i hans argument blir tydelig.

> Thi om vi ere opfødte og opdragne i Christen Land, døbt i vore spæde Aar, og have lært den udvortes Bokstav-Kundskab om Veien til Livet ved Jesum Christum, har siden igjentaget vor Dobs Pagt, bruger hans Sacramenter og holder os i alt efter Kirkens sædvanlige Ceremonier: saa viser os dog Jesu Ord, at intet af dette hjælper, uden saa at vi bøie vort Sind under Gud, saa hans Aand faar Magt til at igjenføde os, og plante den sande levende Troe i vaare Hierter.[75]

Denne kritikken rammet alle ytre kirkelige forhold og inneholdt kjernen i en synergistisk forståelse av rettferdiggjøring. I sitatet ovenfor kommer menneskets «egne fortjenester» særlig til uttrykk i de små ordene «bøie vaart Sind».

Gjennom hele sitt forfatterskap kom Hauge stadig tilbake til at en person kan fremstå som kristen både overfor seg selv og andre, men likevel mangle en inderlig og sann tro i sitt hjerte (jf. sitatet over). Ifølge Hauge kunne derimot en hedning som *ikke* kjente kristendommens lære likevel være i sannhet om det guddommelige – og mer enn mange som fremsto som kristne. Dette poenget ble utviklet flere tiår før Kierkegaard formulerte den velkjente tesen om at subjektiviteten er sannheten. Fortellingen om den romerske høvedsmannen i Det nye testamente (Matt 8, 5–13), var for Hauge et eksempel på at også hedninger kan ha en autentisk og saliggjørende indre tro: «thi i Hedningernes Hierter findes der bedre Troe, mere

75 Hans Nielsen Hauge, *Beskrivelse av Hans Nielsen Hauges Reiser, viktigste Hendelser og Tildragelser* [1816], i Hauge (1952, s. 81).

Opriktighed og større Frygt for Gud, end i de falske Antichristnes Hierter som bekiender Christum med Munden.»[76]

For Hauge var et inderlig gudsforhold kjennetegnet på en sann tro, ikke den utvendige bokstavlærdom som finnes hos «Mund-Christne».[77] En slik autentisk tro kan man finne i alle konfesjoner, også blant hedninger. Hos slike mennesker «fremskinner Dyderne af Troens Liv».[78] Hauges budskap står her i skarp kontrast til det som senere skulle bli indremisjonens og Ole Hallesbys program. I motsetning til Hallesby ville Hauge ikke «udelukke alle Mennesker fra Salighed, som ey har eens Mening og Bekiendelse om Gud med os».[79] Han var av den oppfatning at det ikke fantes noe «Indvortes Vidnesbyrd» om at bare de som forfektet en luthersk trosbekjennelse ville bli salige mens alle andre var på vei til helvete. «Ney, jeg tror tværtimod at […] endog Tørkere eller Hedninger, naar deres Hierters Forsæt er rettskaffent, […] saa virker den samme Aand paa hans Hierte som mit og fører os i Grund til eet i Christi Kiærlighed».[80] Det avgjørende er derfor ikke trosbekjennelser og ytre seremonier, men et oppriktig og rettskaffent hjerte.

I likhet med den kristne har også hedningen en guddommelig gnist i sin sjel og Guds lov i sitt hjerte. På samme måte som den kristne kan hedningen gjenkjenne Skaperen i skaperverket. Følgelig har hedningen tilgang til Gud både gjennom «Naturens bok» og «Hjertets bok». Interessant nok påpekte Hauge at selv om han hadde vært født og oppdratt som hedning og verken hadde kjent kirkens trosbekjennelse eller seremonier, så kunne han likevel ha blitt salig dersom han hadde søkt Gud i sannhet.[81] Følgelig kan en hedning ha en autentisk tro, være i sannhet og bli frelst uten å ha tilgang til Skriften. På denne bakgrunn kunne Hauge hevde at Sokrates ved «Philosophiens Hiælp» hadde overvunnet naturen og «forvandlet de onde Tilbøyeligheder til Dyder».[82] Slik ble Hauge også en talsmann for religiøs toleranse – i strid med de som senere mente å følge en «haugiansk linje» i sitt arbeid. Denne religiøse toleransen var i stor grad basert på den inderliggjøringen av trosforholdet som ble utviklet innenfor den tyske middelaldermystikken og hos «svermeren» Johann Arndt.

76 Hans Nielsen Hauge, *Den Christelige Lære* [1800], i Hauge (1949a, s. 349).
77 Hans Nielsen Hauge, *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke* [1798], i Hauge (1948, s. 78).
78 Hans Nielsen Hauge, *Betænkning til Religions Forening eller hvem som er af de Rettroende ved Oplysning af Christi Moral eller Lyksaligheds Lære* [1804], i Hauge (1953, s. 15).
79 Hauge 1953: 22.
80 Hans Nielsen Hauge, *Overbeviisning om Vantroe og Overtroe* [1807–1810], i Hauge (1953, s. 87).
81 Hauge 1953: 89.
82 Hans Nielsen Hauge, *Grund-Regler* [1807–1810], i Hauge (1953, s. 189).

Referanser

Arndt, J. (1881). *Sex Bøger om den sande Christendom.* G. Andersens forlag.

Bang, A. C. (1910). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid.* Cappelens Forlag. (Opprinnelig utgitt 1875)

Braw, C. (1986). *Bücher im Staube: Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik*. Brill.

Bringeland, H. (2022). *Ole Hallesbys etiske teologi og teologiske etikk. Pietistisk morallære mellom kantiansk formalisme og biblisistisk formalisme.* Vidarforlaget.

Denifle, H. (1879). *Taulers Bekehrung kritisch untersucht.* Trübner.

Eckhart, M. (2005). *Å bli den du er* (J. Wetlesen, Overs. & Red.). Aschehoug.

Gilje, N. (1994). *Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd.* LOS-senteret.

Grosse, S. (2007). Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie. I *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther*, utg. Berndt Hamm og Volker Leppin. Mohr Siebeck.

Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergang.* Cappelen Damm.

Hauge, H. N. (1947). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 1* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1948). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 2* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1949a). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 3, første halvbind* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1949b). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 3, annet halvbind* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1952). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 6* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1953). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 5* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1954). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 8* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Jensen, O. J. (2021). Hans Nielsen Hauges etikk mellom tradisjon og nytolkning. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*, 175–189.

Luther, M. (1980). Mot svermer-ånden. I I. Lønning & T. Rasmussen (Red.), *Verker i utvalg: bd. 3* (s. 215–355). Gyldendal. (Opprinnelig utgitt 1524–1525)

McGinn, B. (2015). Mysticism and the Reformation: A brief survey. *Acta Theologica*, *35*(2), 50–65. http://dx.doi.org/10.4314/actat.v35i2.4

McGinn, B. (2016). *Mysticism in the Reformation. 1500–1650.* Crossroad.

Oftestad, B. T. (2021). Hans Nielsen Hauge og mystikken – ut fra hans autobiografiske tekster. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 29–48. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5420

Ozment, S. E. (1970). An aid to Luther's marginal comments on Johannes Tauler's sermons. *Harvard Theological Review*, *63*, 305–311.

Schneider, H. (2007). *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621).* Vandenhoeck & Ruprecht.

Schreiner, S. E. (2011). *Are you alone wise? The search for certainty in the early modern era.* Oxford University Press.

Stenersen, S. J. (1827). *Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhet, Lære og Skrifter.* Fabritius.

Wallmann, J. (2005). Johann Arndt (1555–1621). I C. Lindberg (Red.), *The pietist theologians* (s. 21–37). Blackwell.

Weber, E. (1969). *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhundert: Eine quellenkritische Untersuchung.* Elwert.

KAPITTEL 4

Frelsens vei i norsk vekkelsesliv: fra Pontoppidan og Hauge til Hallesby

Kristin Norseth MF vitenskapelig høyskole

Abstract: In 1796 the peasant Hans Nielsen Hauge (1771–1824) had a profound religious experience that transformed his life. The following years he crisscrossed Norway as a lay preacher. His message was according to the pietistic ideals for repentance and conversion. His works led to an influential revivalism that left a theological and organizational imprint on the lay movements that evolved within the Lutheran state church (the Church of Norway) in the 19th and 20th centuries. This article analyses the historical and theological conditions for Hauge's mission with special regard to the pietistic doctrine of the Ordo Salutis. It reviews the concept of Ordo Salutis according to the textbook by the court priest E. Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737), that was compulsory teaching materials to all Norwegians in schools and in church preparing for confirmation for approximately 150 years. The article studies how the former understanding Ordo Salutis is continued and changed on new terms in three significant revivals: the revival of the 1850s with prof. G. Johnson, the revival in the first half of the 1900s with prof. O. Hallesby, and the revival of the 1880s that in Scandinavia commonly is called "new evangelical" and broke with the pattern of Ordo Salutis by focusing on instant conversion.

Keywords: pietism, Ordo Salutis, revivalism, Pontoppidan, Gisle Johnson, Ole Hallesby

Sitering av denne artikkelen: Norseth, K. (2023). Frelsens vei i norsk vekkelsesliv: fra Pontoppidan og Hauge til Hallesby. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 4, s. 69–95). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch4

Innledning

Når begynner fortellingen om Hans Nielsen Hauge, når startet hans virksomhet som predikant? spør Trygve Riiser Gundersen i boken *Haugianerne* fra 2022.[1] Det er ikke lett besvare og neppe vesentlig. I perspektiv må Hauges gjennombrudd som predikant, forfatter og sjelesørger forstås i lys av det omkalfatrende religiøse erfaring han ifølge et brev fra 1821 gjorde 5. april 1796. Den eksakte dateringen er i pakt med pietismens krav om å kunne tidfeste omvendelsen eller «den himmelske fødselsdag». Sin åndelige utvikling og erfaring delte han med et lesende publikum hele tre ganger, forsiktig antydende i det første skriftet han utgav 1796, noe fyldigere i et skrift i 1804 særlig myntet på hans venner, og fullt utfoldet i 1817, i boken *Om religiøse Følelser og deres Værd*.[2] Der skriver han:

> Engang som jeg arbeidede under aaben Himel, sang jeg udenad paa den Psalme: Jesu din søde Forening at smage etc., da jeg havde sjunget det andet Vers: Styrk mig ret kraftig i Sjelen derinde, At jeg kan finde hvad Aanden formaaer, Tag mig til Fange i min Tale og Sinde, Leed mig og lok mig saa svag som jeg gaaer; Mig og hvad mit er jeg gjerne vil miste, Naar Du allene i Sjelen kan boe, Og sig omsider på Døren maae liste, Hvad som forstyrrer min inderlig Roe.[3]

Å synge salmer mens man arbeidet, var vanlig. Og man sang sakte og meditativt for å la ordene synke inn i sjelen.[4] Men Hauge var fullstendig uforberedt på det som inntraff mens han sang. Han forteller:

> Nu blev mit Sind saa opløftet til Gud, at jeg ikke sandsede mig, eller kan udsige hvad som foregik i min Sjel; thi jeg var uden for mig selv, og det første min Forstand samlede sig, da fortrød jeg paa, at jeg ikke havde tjent den kjære og over alting gode Gud, og at jeg nu syntes intet i Verden var at agte. At min Sjel følte noget Overnaturligt,

1 Gundersen 2022: 173–177. Ifølge en forhørsprotokoll skal Hauge ha deltatt i et konventikkelliknende juleselskap 1795 eller 1796 hos prestens autoriserte medhjelper, Ole Guttormsen Røstad, der man underholdt seg med «Læsning og Sang». Dateringen er like upresis som i Hauges selvbiografier. Overgangen mellom husandakt og konventikkel er flytende. Under en husandakt kunne husfar som overordnet i hjemmet gi ordet til hvem han ville. Gundersen er opptatt av Hauges kontakt med den herrnhutisk påvirkede Tune-presten Seeberg og gruppen rundt ham, seebergianerne, og hvorvidt Hauge var påvirket av denne radikalpietistiske retningen og startet sin predikantvirksomhet i en slik sammenheng. Hauge selv avviste at hans teologi var herrnhutisk påvirket, men ikke at han hadde hatt kontakt med slike vekkelseskretser, som også delte pietistiske anliggender. Se Kornerup (1937, s. 566) og Hauge (1947, s. 63, 73–74).

2 *Løbebanen* (1796), i Hauge (1947, s. 108–121). For tidsangivelsen, se samme: 63. Kornerup 1937: 565. *Beskrivelsen over det aandelige Livets Løb og Strid* (1804), i Hauge (1953, s. 3–14). *Religiøse Følelser og deres Værd* (1817), i Hauge (1952, s. 105–217). For en kildekritisk gjennomgang og sammenlikning, se Kornerup (1937); for teologisk analyse, se B. Oftestad (2021).

3 Hauge 1952: 126–127.

4 Gjertsen 2021.

> Guddommeligt og Saligt; at det var en Herlighed, som ingen Tunge kan udsige, det mindes jeg denne Dag saa klart, som det skulde skeet faa dage siden, da det dog nu er 20 aar forløben siden Guds kjærlighed saa overvættes besøgte mig.[5]

Dette var ingen flyktig opplevelse, men en indre sjelelig erfaring av ekstatisk karakter (*unio mystica*), som kvalifiserer Hauge som kristen mystiker og endret livet hans for alltid.[6] Han fikk del i en plutselig, uformidlet og oversanselig erfaring, som var unndratt fornuft og språk. Den var resultat av en lang åndelig utviklingsprosess som nådde sitt toppunkt i en «gjenfødelseserfaring». Hele livet hadde Hauge søkt Gud. Han var oppdratt i et fromt hjem og vant til husandakt og kirkegang. Han hadde lest Bibelen og åndelig litteratur på egen hånd, bedt og sunget salmer, deltatt i kristendomsundervisning og konfirmasjonsforeberedelser, skriftet for presten og mottatt nattverdens sakrament. *Den gang* hadde han holdt seg «til Gud med Munden og Læberne», skrev han etter gjennombruddet.[7] *Nå* erfarte han å være var forent med Gud i sitt innerste, i hjertet. Den overveldende erfaringen skapte et skille mellom et før og et nå i livet hans. Umiddelbart opplevde han å bli fylt av en overstrømmende kjærlighet til Gud, som utløste «bedrøvelse» og sorg over synden. Samtidig ble han fylt av et sterkt ønske om at også andre mennesker måtte erfare og få del i det samme. Han fikk et livskall og et mål for livet:

> Det gjenlød i mit indre: Du skal bekjende mit navn for menneskene, formane dem at omvende sig og søge mig (Gud Herren) medens jeg findes, kalde paa mig naar jeg er nær og rører ved deres hjerter, saa de kunde omvende sig fra mørket til lyset.[8]

Først gikk Hauge hjem og «formante» sin familie. Dernest begynte han å «bekjenne» i skrift og å vandre Norge på kryss og tvers med budskapet: «Det må bli alvor med den kristendom du er opplært i! 'Munnkristendom' må bli 'hjertekristendom'.» Dette kan karakteriseres som den innerste kjernen i Hans Nielsen Hauges liv og virke. Hans budskap spilte på kjente strenger.

---

5 Hauge 1952: 126. I 1796-versjonen er det bare en kort referanse til en «ubeskrivelig» erfaring og en salme av Johan Arndt. I «Bidrag», et tillegg til andre opplag av *Løbebanen* (1798), tidfester han hendelsen upresist til «to a tre Aars Tid» før 1798. Hauge 1947: 67, 1injene 13–23 og s. 123, linjene 14–17. I 1804-versjonen, skrevet en «ni års tid» etter *Løbebanen*, utdyper han nå erfaringen han gjorde, blant annet ved å nevne salmen han sang på. Det kan virke som han kan ha hatt flere «Aabenbarelser», hvorav én mer skjellsettende enn alle andre. Hauge 1953: s. 5, linjene 6–15, s. 6, linjene 33–35 og 8–28, s. 13, linje 29.

6 Hansen 2005; Hjelde 1997; B. Oftestad 2021.

7 Hauge 1947: 111.

8 Hauge 1953: 127.

Gjennom kirke, hjem og allmueskolen var hele folket opplært i evangelisk-luthersk kristendom av pontoppidansk-pietistisk type etter et mønster kalt *ordo salutis* (frelsens orden), som er et sentralt element i Hauges virke, og som i ulike varianter spiller en viktig rolle også i 1800- og 1900-tallets vekkelser. I hans pietistiske oppdragelse lå det et mystisk grunndrag som han tok opp og reflekterte over. Hans ekstatiske erfaring plasserer ham i den kristne kirkes mystiske tradisjon, etter «Dionysius, Augustinus og især Taulerus», som han senere selvbevisst og belest skriver.[9]

Problemstilling

Hans Nielsen Hauge og den haugianske bevegelse kom til å sette dype spor i norsk kristenliv: teologisk med sin vekt på vekkelse, erfaring og inderlighet; organisatorisk ved å legge et grunnlag for det frie kirkelige lekmannsarbeidet som utviklet seg i rammen av Den norske kirke fra midten av 1800-tallet.[10] Historiografisk har moderniseringsnarrativet dominert fremstillingene av Hauge og Hauge-bevegelsen. Dette har vært fruktbart, men har også ført til at han er tatt til inntekt for mer enn det er dekning for i kildene.[11] 1700-tallets og Hauges kirkelige og teologiske kontekst har tradisjonelt fått liten oppmerksomhet. Med sin bok forsøker Gundersen å bøte på noe av dette, men han er forbausende lite opptatt av teologi hos Hauge og Hauge-bevegelsen i konteksten.[12] På dette feltet er det kommet flere nye, substansielt viktige bidrag.[13]

Hans Nielsen Hauges åndelige erfaring og virke skjedde ikke i et historisk vakuum. Enevoldstidens luthersk-konfesjonelle stat, som mot slutten av 1700-tallet var gjennomsyret av idealer fra den pietistiske bevegelse, dannet grunnmuren. Samtidig vant opplysningstiden i moderat form fram også i Norge. Mens pietismen på grunn av det statspietistiske

9 Hauge 1953: 107. Hauge utga utdrag av Taulers omvendelseshistorie og hans skrifter i 1821. Hauge 1954: 249–266.

10 De haugianske forsamlingene var landsdekkende og ble de fleste steder plattform for den 1840- og 1850-årenes foreningsvirksomhet, som var organisert etter moderne politiske (demokratiske) prinsipper. Til en nyansert forståelse av modernitetsbegrepet, se Østerberg (2001). Se også Seland (2016), Slagstad (1998) og Wejryd (2017).

11 Gundersen 2022: 32–33.

12 Gundersens fremstilling har faglige svakheter. Det utvikles ingen teoretiske konsepsjoner relatert til kildematerialet og annen forskning. Det gjøres heller ikke rede for kildematerialet og hvordan dette skal vurderes og tolkes. Gundersen 2022: 15–28.

13 Se f.eks. Amundsen 2021; Garcia de Presno 2021; Gjertsen 2007, 2021; Haga 2021; Jensen 2021; B. Oftestad 2021; Seland 2021; Supphellen 2021. Til vekkelsenes samfunnsmessige betydning, se B. Oftestad 2019.

programmet hadde folkelig utbredelse, var opplysningsbevegelsen først og fremst en elitebevegelse med akademikere og geistlige som sentrale formidlere. Nyere forskning påpeker at den pietistiske bevegelse og opplysningen har fellestrekk. Med sin vekt på subjektet og pietismens oppbrudd fra den strenge ortodoksi har begge bevegelser bidratt til å fremme modernitet.[14]

Dette kapitlet gjør innledningsvis rede for 1700-tallets religionspolitiske rammeverk, dette for å forstå Hauges handlingsrom og de impulser som formet ham. Dernest konsentrerer jeg meg om pietisme og teologihistorie og spør: Hva kjennetegner pietismen og den teologi Hauge stod på skuldrene av; hva er pietismens røtter og kjerne? Det gjøres inngående rede for tanken om *ordo salutis*, «saliggjørelsens orden», som hele folket var oppdratt i gjennom Erik Pontoppidans lærebok *Sandhed til Gudfrygtighed*. *Ordo salutis* er et gitt mønster for hvordan det enkelte menneske får del i frelsen og et kjernepunkt i den ortodoks-pietistiske tradisjon og vekkelsesbevegelser fra den haugianske til vekkelser på 1900-tallet. Derfor trekker jeg også en kort teologihistorisk linje og spør: Hvordan videreføres og transformeres *ordo salutis*-mønsteret i det 19. og 20. århundres mest sentrale vekkelsesbevegelser? Jeg trekker på etablert kunnskap og forskningsbidrag av eldre og nyere dato.

Religionspolitisk rammeverk

I motsetning til i dag var Norge på Hauges tid et kristent enhetssamfunn, der alle landets innbyggere ifølge loven var forpliktet til å tilhøre den evangelisk-lutherske religion, eller konfesjon, som vi sier i dag.[15] Slik hadde det vært siden reformasjonen, da kongemakten i 1537 kastet den katolske kirke ut av Norge med vold og innførte Martin Luthers lære og kirkeordning i landet.[16] Siden 1589 hadde kongenes motto vært: «Fromhet styrker rikene.» Fromhet kan i denne sammenheng oversettes med religiøs praksis og liv.

14 F.eks. skrev den pietistiske prest og biskop i Bergen, Erik Pontoppidan, både pietistiske oppbyggelsesbøker og verk typisk for opplysningstidens litteratur. Danmark-Norge var påvirket av den moderate tyske opplysningsbevegelsen. På grunn av pietismens folkelige utbredelse fikk den moderat rasjonalistiske salmeboken, *Evangelisk-Christelig Psalmebog* (autorisert 1798), liten utbredelse i Norge. Teologisk og kirkelig måtte opplysningsprestene forholde seg til kirkens statspietistiske liturgier og forordninger. Elstad & Halse 2021: 135–136, 143–144; B. Oftestad 1998: 55–83; Rasmussen 2005: 169–170, 171–172.

15 Videreført i Grunnloven (1814, § 2). B. Oftestad 1998: 85–106.

16 Laugerud 2018: 89–168; B. Oftestad 1998: 11–21, 40–54; Supphellen 2004.

Religion var noe man *gjorde* kollektivt, både i hjemmet og i det større offentlige fellesskap, ikke en privatsak og en mening man «produserte» av eget hode eller hjerte. Religion var avgjørende for samfunnets harmoni og enhet og dermed også for moral og velferd. Kongen ivaretok sitt ansvar for land og folk ved å utstede kirkelige lover og forordninger som fremmet dette formålet og vernet riket mot svermeriske avvik og vranglære, kalvinisme så vel som katolisisme.[17] Kirkegang var en plikt når presten holdt gudstjeneste på hjemstedet, deltakelse i alle de kirkelige ritualer likeså.[18] Kongelige forordninger påla også husfedre og husmødre å holde daglig husandakt i hjemmene.[19] Denne konteksten hørte Hauge hjemme i og var en religionspolitisk linje han positivt støttet. Han ville være konfesjonskongens lydige sønn.[20]

Da Christian 6. ble konge i 1730, la han pietistiske idealer til grunn for sin religionspolitikk.[21] Disse hentet han fra Halle-pietismen,[22] som ble dominerende i Danmark-Norge. Inspirert derfra iverksatte han to viktige institusjonelle reformer som tok sikte på å styrke og intensivere fromhet og religiøst liv i Danmark-Norge: 1) obligatorisk konfirmasjon for alle unge forut for første altergang (1736) og 2) allmueskolen (1739), som skulle lede fram til konfirmasjonen ved å gi barn og unge opplæring i deres «Christendoms Grund». Den ble de opplært i etter hoffprest, senere biskop i Bergen, Erik Pontoppidans (1698–1764) bok *Sandhed til Gudfrygtighet* (1737). Boken er en omfattende pietistisk utleggelse av kirkens lære bygget over Luthers lille katekisme og skulle læres utenat. Den er bygget opp etter en spørsmål-svar-modell og består av 759 spørsmål med kortere og

17 Elstad & Halse 2021: 90–96; B. Oftestad 1998: 40–69.

18 Å være kristen i lutherske Danmark-Norge var en rettsplikt. B. Oftestad 1998: 64–69; Rasmussen 2005: 85–177.

19 Daglig samling morgen og kveld av hele husstanden til felles bønnestund (åndelig lesning, bønn og salmesang). Foreskrevet i diverse kongebrev på 1600-tallet og i forordning av 13/1 1741, da kalt husandakt. Skikken har røtter i Bibelen og middelalderens laudes og vesper. Amundsen 2004.

20 Hauge 1947: 6–10, 84.

21 Bach-Nielsen & Schjørring 2012: 283–316; Brecht & Deppermann 1995: 446–455, 472–488; Elstad & Halse 2021: 114–144.

22 Denne pietistiske retningen er knyttet til August Hermann Francke (1663–1727), prest og universitetslærer i byen Halle i Tyskland. Han konsoliderte pietismen som kirkelig bevegelse og utviklet et kirkelig program med særlig vekt på undervisning, pedagogikk og fattigomsorg samt initierte en rekke institusjoner for disse formål. Teologisk anså han seg som lutheraner, men vektla til forskjell fra Luther menneskets frie vilje i frelsestilegnelsen. Franckes pietisme kjennetegnes ved den plutselige, ene og daterbare omvendelseserfaring, som sluttsteinen på en indre prosess over flere stadier og begynnelsen til et nytt liv. Prosessen starter med en «guddommelig berøring» ved for eksempel lidelse eller et bibelord (jf. Hauges selvbiografier). Lar mennesket seg berøre, beveger det seg over i neste stadium: den langvarige botskampen (forstått som «fødselssmerter»). Dernest følger en eller annen gang gjennombruddet (gjenfødelsen), der troen griper om nåden til trøst og den troende har nådd «nådestanden». Brecht 1993: 463; Vigilius 2005: 70–71.

lengre svar supplert med bibelhenvisninger og -sitater. Ved siden av kirkens offisielle salmebøker har knapt noen annen bok hatt større innflytelse over folkeliv og mentalitet enn denne. Den holdt stand som kristendomsundervisningens grunnbok i nærmere 150 år.[23]

Konventikkelplakaten som ble innført i 1741, var også et tiltak i ekte pietistisk ånd. Den la lekmannsforsamlinger under geistlig kontroll.[24] Den ikke bare tillot, men motiverte, ja endatil oppfordret *prestene* til selv å initiere private «gudelige forsamlinger» (dvs. religiøse grupper av likesinnede). Disse måtte uansett *alltid* skje med sogneprestens tillatelse og under tilsyn av ham selv eller den han bemyndiget til det – for enhetens skyld.

Konventikkelplakaten skulle demme opp for radikalpietistiske grupper, som ved begynnelsen av 1700-tallet skapte tilløp til uro i Danmark-Norge. Det fantes dem som mente at den subjektive religiøse erfaring måtte omsettes i revolusjonær praksis for å skape et nytt samfunn, et nytt gudsrike etter det man oppfatter som gudsrikets normer. Slike grupper ble kalt «svermere» da de avvek fra offisiell evangelisk-luthersk lære.[25] Det var denne type ureglementert opprørsvirksomhet og uro konventikkelplakaten skulle forhindre. Hans Nielsen Hauge ble tiltalt etter plakaten. Det er imidlertid oversett at han stod tiltalt ikke bare for «utilladelige» forsamlinger, men også for å ha forvirret «Eenfoldige» og fare med «skadelig lære». Han var anklaget for å være en svermer som avvek fra statens konfesjonelle lutherdom. Etter ti år i fengsel ble han i 1814 dømt for å ha holdt konventikler uten prestens godkjennelse, men frikjent for anklagen om «skadelig lære», da retten fant det vanskelig å bevise avviket.[26]

I realiteten åpnet konventikkelplakaten for en differensiering av kirkelivet og et friere og mer individuelt religiøst liv i rammen av det kollektive statskirkelige systemet.[27] Den la en struktur vi kjenner igjen i norsk kristenliv og innførte et skille i menigheten mellom alminnelige kirkegjengere og de åndelig opplyste, «sanne troende». Å delta i konventikkelen innebar både et oppbrudd og et utbrudd. Individet brøt opp fra konvensjonell, sakramental kirkekristendom og sluttet seg til et nytt fellesskap av

23 Elstad 2000: 66; Elstad & Halse 2021: 131–135; Haga 2021: 14; Jensen 1995. En historisk-diakron oversikt over kirkens liturgier og ritualer fra middelalder til 1900-tallet i Fæhn (1994). Til skriftemålspraksis, se Bergan (1982).

24 Private husmøter i regi av lekfolk. Egne bedehus/forsamlingshus ble reist i akselererende tempo fra 1840-/1850-årene og særlig fra 1880-årene av. Jf. Norseth (2021b).

25 Amundsen 2005a: 295–316; Amundsen & Laugerud 2001: 148–184; Rasmussen 2005: 150–151.

26 Garcia de Presno 2021: 174. Professor i teologi ved universitetet i Christiania, Stener J. Stenersen (1789–1835), forfatter av den første boken om Hauge, anså ham også for å være svermer. Stenersen 1827.

27 B. Oftestad 1998: 70–74; Supphellen 2012, 2021.

likesinnede (vennesamfunn). Dette fellesskapet var basert på den enkeltes subjektive erfaring. Det betydde konsentrasjon om Guds ords forkynnelse og personlig tilegnelse av innholdet. Slik ble troen spiritualisert og forholdet mellom tro og sakramentalt liv ble svekket eller helt borte.[28] Den fullgyldige gjenfødsel skjedde ikke ved dåpen, men ved Ordet, som ble det egentlige nådemidlet.

Utover på 1800-tallet og i takt med det framvoksende demokratiske samfunn ble konventikler utviklet til foreninger.[29] I foreningene var man selvsagt opptatt av åndelig oppbyggelse, men de utgjorde også et interessefellesskap der man arbeidet til fremme av en sak. Etter opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842 organiserte de seg i ulike landsomfattende organisasjoner for ytre og indre misjon, som arbeidet i rammen av og samvirke med statskirken og dens geistlighet/prester.[30]

Pietismen, «hjertet» og mystikken

Pietismen var en bredt sammensatt protestantisk fromhetsbevegelse som vokste fram mot slutten av 1600-tallet og hadde paralleller i andre deler av kristenheten.[31] Bevegelsens mål var å fornye og revitalisere kirkelivet gjennom et allment program rettet mot *alle* i kirken. Det som skjedde i det ordinære gudstjenestelivet og ved prestenes tjenester var ikke lenger nok. Den enkeltes tro måtte fordypes og inderliggjøres, og Kristus ta bolig i den troendes hjerte, slik dansk-norsk pietismes store salmedikter, biskop Hans Adolph Brorson (1694–1764),[32] Hauges favorittsalmedikter,[33] lar oss synge i julen:

28 Ropeid 1980: 196–200.

29 Dissenterloven ble innført i 1845 og åpnet på stramme vilkår bare for at andre kristne kirkesamfunn kunne etablere seg i Norge og misjonere blant medlemmene av Den norske kirke, som befolkningen inntil 1845 etter Grunnloven § 2 tilhørte fra fødselen av.

30 Den eldste organisasjonen er Det norske Misjonsselskap (NMS), stiftet i 1842. Som den første landsomfattende organisasjon i Norge ble NMS organisert etter moderne politiske (demokratiske) prinsipper. Norseth 2007: 6; B. Oftestad 1998: 125–129.

31 Brecht (1993, 1995) gir en omfattende og detaljert innføring i mangfoldet av pietistiske retninger, sentrale personligheter og senere utvikling.

32 Arndal 1994.

33 Gjertsen 2007, 2021. Det var H.N. Hauge som gjorde Brorsons salmediktning kjent og kjær i Norge. I 1799 utga han *De sande Christnes udvalgte Psalmebog*, beregnet til bruk under husandakt, i konventikler og privatandakt (ti opplag, det siste i 1857). Ved siden av kirkens offisielle salmebøker var denne fram til 1850-tallet den mest utbredte og benyttede private salmebok i landet. Fæhn 1951: 7–16.

> Mitt *hjerte* alltid vanker i Jesu føderom, / der samles mine tanker som i sin hovedsum. / Der er min lengsel hjemme, der har sin tro min skatt; / jeg kan deg aldri glemme, velsignet julenatt!
>
> Jeg gjerne palmegrener vil om din krybbe strø, / for deg, for deg alene jeg leve vil og dø. / Kom, la min sjel dog finne sin rette gledes stund, / at du er *født* herinne i *hjertets* dype grunn![34]

I denne salmen finner vi to temaer som er typiske for pietismen. For det første: Den enkeltes hjerteliv settes i sentrum. For det andre: Det dreier seg om en eksistensiell, erfart tilegnelse av den bibelske fortelling – i hjertet, i menneskets innerste jeg. Salmen opphever avstanden mellom historiens Betlehem (Jesu føderom) og den troende i en dobbelt bevegelse: Betlehem flyttes inn i den troende, og den troende flyttes inn i Betlehem.

I pietismen er *hjertet* helt sentralt. Det var det også for Hauge. Som pietist og mystiker forutsetter han hos enhver troende en indre gjenfødelseserfaring eller «bevegelse» (rørelse) i hjertet. Erfaringen kan arte seg forskjellig fra individ til individ, men er en virkning av et direkte, uformidlet møte med Gud i det indre og oppleves som en overraskende gave ovenfra og utenfra. Hauges beretninger om det som skjedde våren 1796, vitner imidlertid om at det som hendte, var frukten av en årelang forberedelsestid. Han hadde kunnskap om og var under påvirkning av Guds ord og Den hellige ånd. Som vi ser av Hauges egen beretning, satte gjenfødelseserfaringen et avgjørende skille mellom et før og et nå. Den markerer overgangen fra en «død» til en «levende» tro, eller fra utvortes «munnkristendom» til innvortes «hjertekristendom», slik det også ble uttrykt. Og nettopp denne konsentrasjonen om hjertet forbinder pietismen med den kristne mystikk.[35]

Begrepet *hjerte* har røtter både i Bibelen og i filosofien, men det var kirkefaderen Augustin (354–430 e.Kr.) som mot slutten av 300-tallet gjorde det til et sentralt teologisk begrep og på den måten la grunnlaget for utviklingen av kristen mystikk. Hans selvbiografiske verk, *Confessiones*, bærer mottoet: «Mitt hjerte er urolig til det finner hvile i deg.» Her introduserer og utvikler han tanken om «det urolige hjerte». Det er et billedlig uttrykk for organet som er kraften bak og i personlig religiøs dynamikk, og et grunnvilkår ved den menneskelige eksistens. Det er Gud, Skaperen, som

34 Skrevet 1732. *Norsk salmebok 2013*, nr. 38, v. 1 og 8. Mine uthevinger.
35 McGinn 2006: XIII–XVIII; Norseth 2021a; B. Oftestad 2021.

har lagt denne uroen ned i alle menneskers hjerte for at de skal søke ham. Uroen er følgelig selve drivkraften i den prosess som leder til omvendelse/ gjenfødelse, og det som gjør det mulig for mennesket å ta Gud opp i seg og finne hvile i ham. Hjertet er stedet for en indre åndelig prosess som overskrider fornuften og viljen, og som har sitt sluttpunkt i en forening mellom det endelige menneske og den uendelige guddom.[36]

Dansk-norsk pietisme og Pontoppidan

På skuldrene av Augustin vokste det fram en mangefasettert mystisk tradisjon innen kirken.[37] Den utvikles, utdypes og forgrenes gjennom middelalderen og fant etter reformasjonen sin vei inn det lutherske rommet. Sentral i så måte er den tysk-lutherske presten Johann Arndt (1555–1621), som gjennom sitt omfattende forfatterskap formidlet og modifiserte senmiddelalderens mystikk og fromhet. Hauge refererte ofte til ham. Arndts fire (seks) bøker, *Den sanne kristendom* (Vier Bücher von wahren Christentum, 1606–1610), ble flere ganger oversatt til dansk og tilhørte oppbyggelseslitteraturen i Hauges barndomshjem.[38] Boken var svært utbredt i Norge og ble ivrig lest av haugianerne. Men blant 1600-tallets teologer var Arndts bøker og teologi omstridt. Han knyttet an til skrifter av mystikere som Bernhard av Clairvaux (1090–1153), Johannes Tauler (1300–1361) og Tomas à Kempis (1380 –1471) og hentet stoff direkte fra mystikeren Valentin Weigels (1533–1588) *Das Buch vom Gebet/Gebetbüchlein* («En liten bønnebok»). Ut fra dette kritiserte han en tro som var fattig på gjerninger og utelukkende fortrøstet seg til den rettferdighet som ble gitt ved troen alene. Dette var det springende punkt for Arndts kritikere. De mente at den lutherske lære om rettferdiggjørelse ved troen alene hadde veket plassen for en spiritualiserende vekt på den mystiske indre forening med Gud og den katolske kirkes vekt på gjerninger. Likevel ble Arndt vel mottatt blant lutherske teologer flest og la et avgjørende grunnlag for utviklingen av pietismen.[39]

36 B. Oftestad 2021: 39–40.
37 Dette kalles affektiv teologi, dvs. at man forstår tekster ut fra en emosjonell tilnærming med vekt på bilde- og symbolspråk. Andersen 2022; Wiedenhofer 1976: 66–78.
38 Utenom Bibelen, salmebøker og katekismer kan ingen bøker oppvise flere trykkesteder enn Arndts *Wahres Christentum*. Til dansk første gang i 1690, med forord av dikterpresten Thomas Kingo. Utgaven av 1743 var den vanligste i Norge mot slutten av 1700-tallet. Wallmann 1984: 53.
39 Bach-Nielsen & Schjørring 2012: 229–232; Haga 2021: 12–15; Wallmann 2005: 28–47.

Arndts tilrettelegging av mystikken kalles «helliggjørelsesmystikk». Den knytter an til senmiddelalderens botsfromhet, som la vekt på en indre selvransakelse, anger og bot, inderliggjøring av troen og et radikalt nytt liv i en stadig pågående transformasjonsprosess. Ifølge Arndt var prosessens mål å gjenopprette det gudsbilde mennesket hadde tapt ved syndefallet.[40] Veien dit gikk over tre trinn: renselse, opplysning og til slutt sjelens forening med Gud i Kristus, det vil si gjenfødelsen i hjertet, eller for å si det med Brorson: Kristi fødsel i hjertet. Denne foreningen med Kristus skulle føre til en livslang vandring i etterfølgelse av ham og enhet med hans lidelser (helliggjørelse). Det vil si at den gjenfødte skulle ha Jesu Kristi liv og virke som forbilde og på samme måte som Jesus tåle spott, hån, ja endatil forfølgelse. Dette innebar at moral og livsførsel kom i fokus og kunne brukes som et ytre kriterium på hvorvidt man var gjenfødt og tilhørte flokken av «sanne kristne».[41]

Arndts helliggjørelsesmystikk ble formidlet inn i Danmark-Norge via den tysk-lutherske presten Philipp Jakob Spener (1635–1621).[42] I 1675 skrev han *Pia Desideria* («Fromme ønsker»), som var et lengre forord i en nyutgivelse av Johan Arndts *Postille*. Inspirert av Arndt og også med referanse til Martin Luthers teologi lanserte Spener et omfattende reformprogram for den lutherske kirke, som la grunnlag for den senere utviklingen også i det dansk-norske kongerike. Programmet var aktivistisk og konkret. Målet var å fornye en kirke (og et samfunn) i forfall. Da måtte de troende forbedre seg og leve et fromt liv og også fremme «Guds rike» på jorden. I dette programmet lå en avgjørende impuls til å drive misjon både uten- og innenlands.[43] Men fornyelsen og vitaliseringen av kirken og den enkelte kunne bare skje ved en intensiv omgang med Guds ord, Bibelen, som måtte spres blant folk og leses oftere i grupper eller enkeltvis.[44]

Fra Spener til Erik Pontoppidan går det en direkte linje. Pontoppidans bok *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737) er en lett bearbeidet og noe forkortet versjon av Speners omfattende forklaring over Luthers lille katekisme, *Einfeltige Erklärung* («Enfoldig/enkel forklaring»). Den var skrevet for undervisningsbruk med fornyelse og inderliggjøring av troen for øyet.[45]

40 Jf. Pontoppidan 1727/1923: 167/31. I Norge var Bibelen ikke allemannseie før mot slutten av 1800-tallet.
41 Norseth 2021a: 95.
42 Bach-Nielsen & Schjørring 2012: 283–284; Wallmann 1970: 245–282, 2005: 66–87.
43 Jf. Breisten & Norseth 2022: 141–143; Montgomery 1995: 475–480; Aarflot 1967: 100–101.
44 Rasmussen 2005: 145–148.
45 Haga 2021: 16.

Hvordan tilegne seg frelsen?

Som i mystikken tilrettelegger pietismen menneskets tilegnelse av Guds frelsende nåde i Jesus Kristus som en indre psykisk prosess som skjer over lang tid. Teoretisk og begrepsmessig har prosessen klart avgrensede trinn eller stadier, som følger etter hverandre i en logisk meningsfylt rekkefølge. Stadiene relaterer til hverandre og erfares i praksis av den enkelte som en sammenhengende prosess.[46] Mønsteret kalles *ordo salutis* (frelsens/saliggjørelsens orden) og beskriver den vei ethvert menneske må følge for å nå saligheten og foreningen med Gud.[47] Prosessen er tenkt å virke i etablerte folkekirker av døpte, men er beregnet å begynne ved overgangen til voksen alder (konfirmasjon). Mønsteret og antall stadier varierer, alt etter hvordan forløpet inndeles. Uansett handler det om en psykisk prosess av lengre varighet, karakterisert av indre, religiøs uro.

Gjennom *Sandhed til Gudfrygtighed* ble enhver nordmann i over 150 år innforlivet med *ordo salutis*-mønsteret. Pontoppidan redegjør for det i forklaringen til den tredje trosartikkel om Den hellige ånds gjerning og i sammenfatningen bakerst i boken.[48] Han beskriver det som en løpende prosess over fire stadier, som så kan deles inn i flere trinn, som hver for seg ivaretar sentrale dogmatiske temaer: (1) kallet, (2) opplysningen, (3) omvendelsen (anger og tro), og (4) helliggjørelsen (gjenfødelsen, rettferdiggjørelsen og fornyelsen), det vil si den fortsatte, livslange forpliktelsen til og kampen for å leve et kjærlighetsfullt liv i overensstemmelse med Guds vilje.[49]

Prosessen er fra begynnelse til slutt Den hellige ånds gjerning i menneskets hjerte. Utgangspunktet er det lutherske syn på mennesket som syndig og derfor åndelig dødt. Det «kan ikke av egen fornuft eller kraft» tro på Jesus Kristus eller komme til ham.[50] Ifølge Luther kan ikke mennesket

46 Berkhof u.å.; Hallesby 1938: 294–371.

47 Mønsteret kan bl.a. tilbakeføres til fransiskanermunken Bonaventura (1221–1274), *Sjelens vei til Gud*. Han var påvirket av Augustin og etter forbilde av Frans av Assisi sterkt kristologisk (Kristus)orientert. Han beskriver veien til forening med Gud som en oppstigning i seks trinn/stadier. Hansen 2005: XLII–XLV, 51–113. Jf. Pontoppidan 1727/1923: 5, spm. 1.

48 Pontoppidan 1727/1923: 99–117, 166–169. Framstillingen bygger på og siterer fra disse avsnittene. Jf. Austad 1986: 168–184.

49 Mennesker klassifiseres i tre grupper, avhengig av hvor de befinner seg i forhold til «nåden i Kristus»: døde/sovende, vakte, gjenfødte/sanne troende. Aalen 1986: 218; Aarflot 1969: 317. Til dette, se Elstad (2000, s. 60–61) om betydningen av Pontoppidans betydningsfulle og utbredte pietistiske skrift *Troens Spejl* (1527). I *Christendommens Lærdoms Grunde* II (1800) gjengir H.N. Hauge et utdrag av dette skriftet, som er tydeligere preget av mystikk enn læreboken *Sandhed til Gudfrygtighed*.

50 Pontoppidan 1727/1923: 100. Fra Luthers forklaring til tredje trosartikkel i den apostoliske trosbekjennelse: «Jeg tror på Den hellige ånd.»

tilegne seg den frelsende tro av egen vilje.[51] Det er Den hellige ånd som «oppvekker» og «*kaller*» et menneske til «at søke Salighed» og ta imot Guds «nådestilbud». Til dette bruker Den hellige ånd forskjellige verktøy: «evangeliet», det vil si forkynnelse, religiøs lesning og sang, og også ytre «tilskyndelser», hendelser, prøvelser og andre menneskers eksempler, slik Hauge beretter om i sine selvbiografier.[52] Dette skaper uro, ettertanke og refleksjon og stiller mennesket overfor et valg: enten å avvise Guds nådestilbud, med fortapelse som siste konsekvens, eller å gi Guds ord «rom i hjertet». Menneskets egen vilje er ikke utgangspunkt for prosessen, men spiller like fullt en avgjørende rolle.[53]

Når Guds ord får rom i et menneskes liv og hjerte, virker det *opplysning* og driver det videre i prosessen. Ved fortsatt å søke kunnskap om Gud og den nåde han viser mennesket gjennom Jesu Kristi person og gjerning, tilegner mennesket seg «levende kunnskap og fast overbevisning om de guddommelige ting» og nødvendige kjennskap både til Gud og til seg selv. Denne kunnskapen «opplyser» menneskets indre og fører etter hvert fram til *omvendelsen*, det vil si et gjennombrudd til tro, som også innebærer et brudd med verden.[54] Omvendelsen består av to ledd som prosessuelt følger på hverandre: anger/bot (ruelse) og tro. Opplyst av Guds ord og Guds lov (bl.a. de ti bud) føler den åndelig vakte stadig sterkere på sin «naturlige fordærvelse» og sine «gjørlige synder»; synden river i hjertet. Denne «smertelige» erkjennelse og åndelige nødstilstand skaper frykt for straff og helvete og en stadig sterkere «troens længsel efter Guds naade i Kristus». Dette er ikke en frelsende tro, men en lengselstro som «strækker seg ut» etter sin Frelser og «med stor begjærlighet» griper etter «hans løsepenge og fortjeneste som sin eneste salighetsgrund». Blant haugianerne var anger og bot og det å komme fra lengselstro til trosvisshet (å vite seg frelst), noe man langt fra gjorde unna i en håndvending. Tvert om, omvendelsesprosessen kunne strekke seg over år før den kulminerte i en eller annen form for gjenfødelseserfaring. Men fordi man stadig kunne synde, måtte man leve i stadig selvransakelse, anger og bot for ikke å falle ut av «nådestanden».

51 Dette punktet er et klassisk motsetningsforhold mellom lutherdom og katolisisme.
52 Hendelsene der han nesten druknet.
53 Se note 20 om Halle-pietismen. Norseth 2021a: 104.
54 Haga 2021.

Helliggjørelsen er fjerde stadium og består i tre ledd: gjenfødelse, rettferdiggjørelse og fornyelse. Anger, bot og lengselstroen skal føre mennesket fram til en gjenfødelseserfaring, et erfart gjennombrudd, som ifølge Pontoppidan kan merkes på «kraftige virkninger i hjertet»:

> [Det] er en gjerning av Gud i menneskets hjerte, idet dette paa en ufattelig maate faar en ny beskaffenhed, et nyt lys i forstanden og en ny længsel, lyst og kraft i viljen. Saaledes opstaar et helt nyt liv i den, som før var aandelig død; og dette kalder skriften en nyt hjerte, en ny aand, et nyt menneske eller en ny skabning.[55]

Gjenfødelsen erfares som en indre transformasjon som også kan observeres av andre i form av endret atferd og livsførsel. Lengselstroen er blitt en «sann og levende tro», som har tilegnet seg «Guds nåde i Kristus og en hel og fuld tillit til denne naade». Denne *tillitstroen* har en dobbelt virkning: For det første erklærer Gud synderen rettferdig for ham (rettferdiggjørelse), og for det andre føres det nå gjenfødte menneske inn i en livslang forvandlingsprosess.[56]

Rettferdiggjørelsen er en domsakt som foregår hos Gud, ikke i mennesket, og følger etter at mennesket tror og har omvendt seg. Den innebærer at den treenige Gud frikjenner «den botferdige og troende synder» fra synden og syndens straff og i stedet tilregner ham Kristi rettferdighet, det vil si «anser ham i Kristus, som om han aldri hadde syndet».[57] Mens rettferdiggjørelsen betegner forandringen i Guds forhold til synderen, innebærer fornyelsen en endring i synderens forhold til Gud og til sin neste. I tid faller fornyelsen sammen med gjenfødelse og rettferdiggjørelse, men følger logisk etter det siste. «En levende tro» har både en religiøs og en etisk side. Den kjennetegnes ved en helhjertet overgivelse til Guds vilje og hans bud, som kommer til uttrykk i konkrete, empirisk påviselige tegn av moralsk og religiøs karakter. Gode gjerninger var av betydning både overfor ens neste og i forholdet til Gud. Den troende skulle ta radikal avstand fra synden og skille seg ut fra «verden». I praksis førte det til selvdisiplin etter et stramt normsett med hensyn til livsstil og atferd.[58]

---

55 Pontoppidan 1737/1923: 103/488. Lutherdommen lærer at gjenfødelsen skjer i dåpens sakrament. Den som er barnedøpt i en luthersk kirke, det var alle norske borgere fram til 1845, er med andre ord gjenfødt, men kan som voksen falle fra troen og faller dermed ut av «dåpsnåden». Pontoppidan 1737/1923: 104/489.

56 Hallesby endrer dette og lar rettferdiggjørelsen gå forut for gjenfødelsen. Hallesby 1938: 301, pkt. 8.

57 Pontoppidan 1737/1923: 107/503. Jf. Hallesby 1938: 301–302.

58 Se Hauges egen lasteliste i Hauge (1947, s. 83). Til begrepet «verden», se Haga (2021).

På sosiokulturelt nivå setter gjenfødelsen et skille mellom «de munnkristne» og «de sanne troende». Den «sanne» tro skal ytre seg i daglig vandel og gode gjerninger overfor den neste, ikke av ytre plikt, men motivert av en indre brennende kjærlighet til Gud og medmennesker som Den hellige ånd ved gjenfødelsen har utøst i den troendes hjerte. Den troende skal daglig prøve seg selv om man lever etter Guds ord og bud for slik å øve seg i å kjempe mot synden, bestrebe seg på å gjøre det gode «av hele sitt hjerte» og ifølge Pontoppidan flittig bruke «nådemidlene», det vil si Guds ord og sakramentene (kirkelojalitet). Man må «våke, be og stride mot djevelen, verden og synden, som ennu delvis henger fast ved oss». Slik skal «Guds bilde» mer og mer komme til syne hos «hans gjenfødte barn».

Som i mystikken dreier det seg i pietismens *ordo salutis*-mønster om en indre psykisk prosess og utvikling. Alt foregår i individets indre og er konsentrert om det levende Ordet, Kristus, og det forkynte fra Bibelen. Ved gjenfødelsen flytter dette ordet inn i individet, i «bruden», som skal transformeres og streber etter renhet for å bli forent med sin «brudgom», Kristus, der fremme i herligheten. Brudemystikk er fra Augustin et klassisk mystisk motiv som gjenfinnes i lutherdommen, pietismen og hos haugianerne, ikke minst i deres salmediktning.[59]

Hans Nielsen Hauge var ingen fagteolog, men han kunne sin Pontoppidan og var meget belest. Han utvikler ingen systematisk fremstilling av eller refleksjon over *ordo salutis*-mønsteret som sådan, men behandler ulike sider ved det i forskjellige deler av sitt forfatterskap.[60] *Ordo salutis*-mønsteret reflekteres i hans selvbiografier, da ikke som en teologisk analyse av hva som skjedde når og i hvilken rekkefølge, men som fortelling om levd liv. Han skildrer en dynamisk og sammensatt sjelelig prosess som reflekterer mønsterets hovedelementer fram mot den overraskende, eksistensforvandlende erfaringen og dens virkning på ham i hans forhold til Gud og medmennesker. Alt er konsentrert om det religiøse jeg og dets religiøse erfaring og selvrefleksjon.

59 Gjertsen 2021; Norseth 2021a.
60 Aarflot 1969: 309–351.



Adolph Tidemand (1814–1876). *Haugianerne* (1848)
Tittelen forteller at vi betrakter en haugiansk samling. Vi ser at den foregår i en bondestue, der døren står åpen mot mørket utenfor, slik at folk kan komme inn fra mørket til lyset. Predikanten er den sentrale, «opplyst» ovenfra (ved Den hellige ånd) og med en oppslått bok i hånden, sannsynligvis Bibelen. Tilhørernes posisjonering i forhold til lys, skygge og mørke samt deres kroppsspråk og alvor reflekterer etter artikkelforfatterens tolkning ulike stadier i *ordo salutis*. Som haugianerne var A. Tidemand oppdratt med Pontoppidan og kjente haugianere.
Nasjonalmuseet for kunst, arkitektur og design, Billedkunstsamlingene. Oslo. Creative Commons. Foto: Jacques Lathion.

Pietisme og opplysning

Omtrent samtidig med pietismen kom også opplysningen til Danmark-Norge. De to bevegelsene levde side om side og ikke så konfliktfylt som lenger sør på kontinentet. Konfliktene mellom de to bevegelsene gikk særlig om Bibelens autoritet og kirkens dogmer. Samtidig hadde de noe felles i det som kalles «det moderne», nemlig vekten på jeget og det individuelle. Begge bevegelser hadde utgangspunkt i tanken om en indre opplysning, men oppfattet den forskjellig.[61] På ulike premisser representerer de begge

61 Amundsen 2005a: 243–294; Elstad & Halse 2021: 135–144.

oppbrudd fra det bestående for å skape en ny framtid. Opplysningen var antroposentrisk orientert om fornuften som bærende for et samfunn av frie, myndige individer. Pietismen var derimot transcendent orientert om gjenfødelse og vekkelse som en individuell og kollektiv forvandlende makt i historien til fremme av Guds rike på jord.

Opplysningen hadde en religionsoppfatning som er blitt sammenfattet slik: Gud, dyd og udødelighet. Det gir en innsnevret rasjonalistisk og moralistisk kristendomsoppfatning. Men på sin måte holdt man fast ved et fromhetsliv. Det ytret seg først og fremst i den individuelle *andakten*, som kunne bestå i å undre seg over Guds uendelige skaperverk og samvittighetens stemme i eget indre.[62]

Den tyske filosof og teolog Friedrich Schleiermacher (1768–1834) søkte å overvinne opplysningens rasjonalistiske og reduksjonistiske syn på religionen og det praktiske fromhetslivet. Til forskjell fra filosofen Immanuel Kant (1724–1804) framhevet han at religion var en gitt og genuin fellesmenneskelig erfaring som det ikke kunne være fornuftig å neglisjere. Religionen måtte tvert imot sikres en gyldig plass innen en moderne kultur- og virkelighetsoppfatning. Da måtte religionen forankres i menneskets emosjonelle bevissthet (*Gefühl*) som uttrykk for dets måte å forholde seg til «altet/universum» på og føle avhengighet av noe som transcenderer dets jeg. Slik førte han aspekter ved en radikalpietistisk tenkemåte videre og gjorde den fruktbar i en bredere kulturell sammenheng.[63]

Schleiermacher er moderne i den forstand at han utleder religionen av menneskets jeg-bevissthet og ser på Jesus Kristus som en religiøs personlighet og urbildet for en fullgyldig realisering av den menneskelige religiøsitet og gudsbevissthet. Det impliserer at Jesus for den troende blir et inspirerende forbilde for å leve et liv i gudvendt fromhet. Ifølge Schleiermacher bringer ikke Jesus frelse ved sitt offer og sin forsoningsdød; han er en forløser som frigjør det dypeste i mennesket – dets religiøsitet. Dermed er det mennesket selv som tilkjenner Bibelen dens autoritet som den rette kilde for kristent fromhetsliv. Slik blir teologien til sist antropologi, der menneskelig bevissthet og erfaring blir prinsippet som strukturerer kirkens liv

62 To ting fylte filosofen Immanuel Kant (1724–1804) med beundring og ærefrykt: «Der bestirnte Himmel über mich, und das moralishe Gesetz in mir» (Stjernehimmelen over meg og den moralske lov inni meg). Kant 1785/1968: 300.

63 von Benrath et al. 1988: 150–152. Ifølge Schleiermacher ble avhengighetsfølelsen utløst når man i barnlig passivitet henga seg til beskuelse av «universet». Gisle Johnson tenkte annerledes om dette, se nedenfor. Rasmussen 1987: 197–199.

og lære.[64] Både 1700- og 1800-tallets pietistiske vekkelsesbevegelser tenkte annerledes. De beholdt bibelautoritet og kirkelære. Her var Bibelen gitt «ovenfra», som åpenbaring, og den treenige Gud fastholdt som en objektiv, metafysisk realitet, åpenbart i verden ved Sønnen, inkarnert (blitt kjød/menneske) i Jesus Kristus. Samtidig var det subjektets religiøse erfaring som «nedenfra» gjorde skriften gyldig «for meg».

Opplysningen og pietismen stod også sammen om et pedagogisk program for opplysning av allmuen. Opplysningsprestene, de såkalte «potetprestene», som var til stor nytte for landet, er i slekt med Hauge og den haugianske bevegelse som også virket til beste for samfunnets økonomi og velferd.[65] For pietismen kretset ikke bare om det indre religiøse liv og individets oppbyggelse i et avgrenset fellesskap, konventikkelen, men også om vitnesbyrdet og formaninger til de uomvendte til å velge livets vei framfor dødens / den brede vei. Den gudskjærlighet man ble fylt av, skapte trang til å bekjenne hans navn. Da tellet ikke bare ordene, men også gjerningene, troens gjerninger. Til tross for vekten på forsakelse, «gudsfrykt med nøysomhet» og strenge leveregler stod ikke pietismen for de gjenfødtes tilbaketrekning fra den skapte verden.[66] Tvert om ser vi ny form for aktivisme som har sitt utspring i den enkeltes indre liv og det særegne fellesskapet gjenfødelseserfaringen skaper mellom likesinnede. Dette gjorde konventikkelen/foreningen til plattform for utadrettet virksomhet, *uavhengig* av kirken og dens lokale menigheter. Det var denne form for privatisering av religionen 1850-årenes vekkelse og dens leder, Gisle Johnson, ønsket å overvinne ved å knytte det frivillige foreningsarbeidet til Den norske kirke (statskirken) ved dens presteembete.[67]

Ordo salutis i norsk vekkelsesliv – den johnsonske vekkelse

Ordo salutis-mønsteret gjør seg gjeldende også i den landsomfattende vekkelsen som teologen og universitetslæreren Gisle Johnson (1822–1894)[68]

64 Forster 2022. Schleiermacher var påvirket av herrnhutisk (radikal)pietisme. Han kalles gjerne moderne protestantisk teologis far, eller noe mer upresist: den liberale teologis far. Jf. Aalen 1986: 16–19.

65 Dørum 2016: 141–157; Haukland 2017; Jensen 2021: 175–189; A. Oftestad 2017: 235–238; Aarflot 1969: 358–377.

66 Haga 2021.

67 A. Oftestad 2011: 325–336, 356–373, 415–435, 2017: 259–306. Ifølge Bibelen «gjelder bare tro som er virksom i kjærlighet» (Gal 5,6b). Norseth & Oftestad 2021: 339–340.

68 B. Oftestad 2009. Slagstad har innlemmet ham i buketten av «nasjonale strateger». Slagstad 1998: 88–90, 108–114. Johnson var ikke ordinert til prestetjeneste og regnes derfor som lekmann, riktignok av det høylærde slaget.

stod i spissen for under 1850-årene.[69] Flertallet av haugianernes vennesamfunn ble del av denne dynamiske vekkelsen og fant sin plass i det aktive forenings- og organisasjonsliv den utløse.[70] Han så å si «reddet», videreførte og moderniserte den haugianske vekkelse, som etter Hauges død i 1824 ble splittet i flere retninger og som frittstående oppbyggelsesenheter var dårlig i stand til å møte de sosiokulturelle utfordringer fra 1850-tallet av. Johnson støttet konventikkelen/foreningen og rokket ikke ved dens frie, selvstendige forankring i lekfolket. Han la vekt på lojalitet til og samarbeid med det kirkelige embete, men åpnet for det troende lekfolkets virke i menighetene og så det frivillige foreningsarbeidet som støtte og hjelp for den lokale prest i hans gjerning.[71] Konventikkelen ble «kirkeliggjort».

Gisle Johnson stod i en pietistisk vekkelsestradisjon som hovedsakelig bygde på Pontoppidan. Men han var en moderne pietist som la vekt på den kristne erfaring og den religiøse personlighet. Han var inspirert av Schleiermacher og den konservative erfaringsteologien fra Erlangen, men skapte en selvstendig utgave av den.[72] Han var opptatt av troens vesen. Johnson mente at det i mennesket fantes en allmenn forutsetning for tro, men kristentroen måtte tilegnes ved et *brudd* med den alminnelige livsform. Den bestod i at mennesket ved vekkelseserfaringen sluttet seg til og bekreftet Skriftens lære om frelsen ved Kristus. Det var forkynnelsen av Guds ord som framkalte den rette erfaringen og utløste tro.[73] Som vekkelsespredikant i Christiania i 1850-årene hamret Johnson løs på «død navnekristendom» og mante til bot, omvendelse og et nytt liv etter pietistisk mønster i forsakelse av verdslige fornøyelser av ymse slag og i aktiv, utadrettet tjeneste for Gud og nesten.[74] «Den sanne kirke» var et religiøstetisk personfellesskap som ikke bare var kjennetegnet ved forvaltningen av nådemidlene, men også ved utfoldelsen av et troens liv. Det ga seg uttrykk i «kjærlighetsgjerninger» rettet mot medmennesker i åndelig og sosial nød, i personlig kallsbevissthet og utfoldelse av natur- og nådegaver og i omsorg for andre menneskers frelse. 1850-årenes vekkelse utløste en enorm

69 For oversikt og drøftelse av Johnsons betydning og en problematisering av betegnelsen «den johnsonske vekkelse», se Elstad (2000, s. 1–15, 388–402).
70 Elstad (2000, s. 66) påpeker at det går «ein temmeleg direkte linje frå Pontoppidan og Hans Nielsen Hauge til Gisle Johnson».
71 Elstad 2000: 73–78; Norseth 2007: 13–14; B. Oftestad et al. 2005: 205–206.
72 Elstad 2000: 55–66, 389–390; Rasmussen 1987: 199.
73 Johnson & Jahnsen 1873: upaginert; Moe 1988: 249.
74 Molland 1979: 191–202.

lekmannskreativitet innen diakoni og opprettelse av organisasjoner med ulike målgrupper for øye.[75]

Som Hauge forkynte også Johnson til bot og omvendelse. Han videreførte Pontoppidans og haugianismens *ordo salutis*, som en indre psykisk prosess som skjedde over tid og gikk over flere stadier.[76] Men til forskjell fra Hauges var Johnsons pietisme kombinert med en sterk luthersk konfesjonell og klar kirkelig forpliktelse.[77] Påvirket av Johnsons undervisning og vekkelsesforkynnelse brakte prester og lekfolk, kvinner som menn, de pietistiske fromhetsidealer ut til landets menigheter og de mange indremisjonsforeninger som ble stiftet på 1800-tallet.[78]

Ole Hallesby

Ordo salutis-mønsteret gjenfinner vi også hos indremisjonens store leder på 1920- og 1930-tallet, professor Ole Hallesby (1879–1961),[79] formann i Det norske lutherske Indremisjonsselskap (1923–1956)[80] og professor i troslære ved Det teologiske Menighetsfakultet (MF)[81] fra 1908 til 1951. Hallesby var som Gisle Johnson erfaringsteolog, men arbeidet med sitt fag i en tid da empirisk psykologi vokste fram som vitenskap, og han brukte den bevisst i sitt arbeid. I sin *Troslære* (1920–1921) gir Hallesby en grundig og nyansert teologihistorisk framstilling av *ordo salutis*-læren. I forhold til den «gamle» pietismen viser Hallesby seg påfallende moderne ved å sette seg inn i og ta i bruk innsikter fra samtidens psykologiske vitenskap.[82] Han påpeker at en logisk definisjon og avgrensning av stadiene som hører inn under *ordo salutis* er vanskelig og kan bli misvisende. Han opprettholder

75 Fattigomsorg, etablering av sykehus og sykepleieutdanning (1868), barnehjem, kvinneforeninger, søndagsskole, sjømannsmisjon, foreninger for unge menn (KFUM) og unge kvinner (KFUK), blant prostituerte osv.

76 Prosessen er narrativt framstilt i Gjør 1884 og 1885. Om betydningen av narrative framstillinger, se Andersen (2022, s. 50–51).

77 Den norske kirkes eksplisitt lutherske bekjennelsesskrifter er Confessio Augustana og Luthers lille katekisme. I tillegg kommer de tre oldkirkelige (tros)bekjennelser: den apostoliske, den nikenske og den atanasianske.

78 Se f.eks. Gjør 1884, som på narrativt vis beretter om kvinner under 1850-årenes vekkelsesliv. Se også Elstad (2000, s. 388–402), som problematiserer/nyanserer stereotypisering av prester utdannet under G. Johnsons kateter.

79 Moe 2009. Slagstad regner også Hallesby som nasjonal strateg. Slagstad 1998: 108–114, 392, 397–399.

80 Det norske lutherske Indremisjonsselskap var en omorganisering av Lutherstiftelsen, stiftet 1868 og ledet av G. Johnson til 1891, da organisasjonen skriftet navn og ble omorganisert etter demokratiske prinsipper og forbilde av Det Norske Misjonsselskap. Ble 2001 slått sammen med Den norske Santalmisjon og omdøpt til Normisjon. Gisle Johnson var Lutherstiftelsens formann 1868–1891.

81 I dag: MF vitenskapelig høyskole.

82 Bringeland 2022: 369, note 681; Rasmussen 1987.

dem, men framstiller frelsestilegnelsen som en psykisk utviklingsprosess. Den foregår i «sjelelivet» hos det voksne, bevisste menneske og engasjerer dets indre åndsfunksjoner som vilje, samvittighet og så videre. Hallesby beskriver stadiene som en organisk sammenhengende, indre sjelelig utvikling: (1) Kallelsen, Guds nyskapende påvirkning av synderen som berører *samvittigheten* slik at mennesket som i utgangspunktet er åndelig dødt på grunn av synden, bryter sammen og innser sin stilling i forhold til Gud. (2) Omvendelsen, det vil si det bevisste *viljesvalget* som avgjør om Gud får fortsette sin nyskapende gjerning. (3) Menneskets *valg* har konsekvenser for dets forhold til Gud. Et ja til frelsen virker først rettferdiggjørelse. Deretter følger gjenfødelsen, som mennesket på en eller annen måte erfarer. Her er rekkefølgen annerledes enn hos Pontoppidan. (4) Det hellige livet som så vokser fram, er en frukt av de tre foregående stadier.[83] Til forskjell fra haugianerne og Gisle Johnson framhever Hallesby menneskets *vilje* i selve omvendelsesprosessen.[84] Derfor utfordrer han også til å velge.[85] Hans berømte radiotale fra 1953 er et eksempel på dette og *ordo salutis* brukt i en vekkelsespreken.[86]

Som Hauge og Johnson var også Hallesby kirkelig, men tenkte annerledes om forholdet til statskirken enn det Johnson gjorde. Den liberale teologi hadde gjort sitt inntog i kirken. Det fantes prester som ikke lenger forkynte det sanne evangelium. Lekmannsarbeidet skulle derfor ikke være underlagt presteembetet. Det skulle være selvstendig og utføre en evangeliserende gjerning i Den norske kirke i frivillig samarbeid med troende prester. Til forskjell fra de to nevnte så Hallesby for seg en rekristning av Norge ved at gjenfødte personer med høy utdanning kom ut til folket og påvirket kultur- og samfunnsliv.[87] Dette førte til at Indremisjonsselskapet konsentrerte seg om det pedagogiske og økte innsatsen på skole- og utdanningssektoren. Det diakonale og sosiale arbeidet ble mer eller mindre forlatt.[88]

83 Hallesby 1938: 303–304/311. For kritikk, se Aalen 1986: 217–236.
84 Jf. Moe 1988: 7–8 og hans omfattende framstilling av saksfeltet.
85 Hallesbys fokus på viljen og valget reiser spørsmålet: Hva da med barns mulighet for omvendelse og tro og betydningen av barnedåpen? Som menneske har barnet del i arvesynden og er ikke syndfritt. Derfor er dåp ifølge Hallesby nødvendig. Han ser barnets synd under et utviklingsperspektiv, der bevissthet og vilje spiller en sentral rolle. Jf. note 47. Moe 1988: 396–398.
86 http://virksommeord.no/tale/3982/, lastet ned 6.3.2023. Kjennere av Hallesbys forkynnelse hevder at talen var utypisk. Han la vekt på livsalvoret og viljen og valget, men truet ikke med helvete.
87 B. Oftestad 2008: 119–120.
88 Kristiania indremisjonsforening opprettholdt sitt sosiale arbeid, gikk ut av Indremisjonsselskapet og ble senere til Kirkens Bymisjon.

En motbevegelse med gjennomslagskraft

Mot slutten av 1800-tallet slo «nyevangelismen» gjennom i Norge, som en motbevegelse til Pontoppidans, haugianismens og den johnsonske vekkelses alvorsfylte botskristendom og *ordo salutis*-tenkning. Denne retningen var kirkekritisk og individsentrert. Den stod for en sterk understrekning av det luthersk-reformatoriske poeng, at mennesket blir frelst ved troen alene uten gjerninger. Omvendelsen skjer ikke som følge av en lengre psykisk prosess over stadier. Ei heller er anger og bot noen forutsetning for å motta troen og få del i frelsen. Den frelsende tro består i tillit til og glede over Guds uforskyldte nåde i Kristus og den forsoning han brakte til veie for alle mennesker da han døde på korset. Det er det momentane som vektlegges, og gjenfødelsen skjer i selve omvendelsesøyeblikket: «Kom som du er, her og nå, uten forberedelser. Overgi deg til Kristus, Frelseren, som én gang for alle har fjernet synden og forsonet Gud.» Den nye fødsel blir da først og fremst et gjennombrudd til tro og glede over Kristus og til personlig erfart «frelsesvisshet». Omvendelsen skaper riktignok en ny trang til å høre og vitne om evangeliet og en ny lyst til å tjene og lyde Gud. Nyevangelismen satte et skarpt skille mellom uomvendte og omvendte (de gjenfødte), videreførte en pietistisk livsstil og ble gjerne organisert i frittstående foreninger og frikirkelige samfunn. Karakteristisk nok nedtones betydningen av kirke og sakramenter. Fokuset innebærer at det konkrete troslivet og dermed troens frukt i form av gjerninger og den transformasjonsprosess livet i Kristus skal føre til, blir sekundære.[89]

I løpet av 1900-tallet er denne retningen blitt stadig mer dominant i norsk kristendom. I takt med samfunnsutviklingen er det religiøse jeg kommet mer og mer i sentrum og anser seg berettiget til selv å produsere hva som er gyldig religiøsitet «for meg». Bibelens autoritet og kirkens trosbekjennelser reduseres på tilsvarende vis. Dette innebærer at kirken blir en samling religiøse personligheter som, med respekt for hverandres synspunkter og religiøse erfaringer, kommuniserer med hverandre etter mønster av det liberale demokrati. Avstanden til Hans Nielsen Hauges og

89 Langhelle 2022; Olsen 1892: 12–17; Storjohann 1890. Den viktigste inspirasjonen for denne retningen i Norge var den svenske forfatteren og vekkelsespredikanten Carl Olof Rosenius (1816–1868). Han var ansatt i Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, Lutherstiftelsens søsterbevegelse i Sverige og redaktør av bladet *Pietisten* (10 000 abonnenter i 1860), som også var utbredt i Norge. Den andre var doktor i filosofi, prest og mangeårig medlem av Sveriges riksdag, Paul Petter Waldenström (1838–1917), redaktør av *Pietisten* etter Rosenius. Waldenström var teologisk omstridt og sluttet som prest da han avviste den lutherske objektive forsoningslære til fordel for den subjektive. Bexell 2003: 108–114, 299–305; Vigilius 2005: 117–127.

haugianismens tunge, omstendelige vei gjennom «saliggjørelsens orden» og pietismens vekt på Guds bud og et rett kristenliv, er mer enn tydelig.

Konklusjon

Med innføringen av konventikkelplakaten i 1741 la enevoldskongen til rette for en organisatorisk differensiering av kirkelivet slik at den enkeltes religiøse behov kunne tilfredsstilles i rammen av det etablerte kirkelige systemet. Dette la grunnlaget for utviklingen av haugianske vennesamfunn/konventikler, som etter 1814 og opphevelsen av plakaten i 1842 ble til foreninger og organisasjoner. Disse ble organisert etter mønster av moderne politisk ideologi og ble plattform for 1800- og 1900-tallets vekkelser.

Gjennom Pontoppidans *Sandhed til Gudsfrygtighed* ble folket oppdratt i pietistisk fromhet. I pietismen spiller menneskets hjerte en sentral rolle. Det er setet/stedet der *ordo salutis* utspiller seg som en langvarig sjelelig prosess der det enkelte menneske gjennom ulike stadier til slutt erfarer et gjennombrudd og forenes med guddommen. Prosessen utløses og drives av Den hellige ånd, som virker gjennom Guds ord, forkynt eller lest, ofte kombinert med ytre hendelser og tilskyndelser. Gjennombruddet fører det nå gjenfødte mennesket inn i fellesskapet av «de sanne troende» og et nytt liv preget av kjærlighet til Gud og sin neste. Det innebærer et liv i fortsatt kamp mot synden og i konkrete kjærlighetshandlinger overfor medmennesker. Med Hauge-vekkelsen intensiveres *ordo salutis*-mønsteret og får et konkret, organisatorisk nedslag i folkelivet i form av haugianske vennesamfunn/konventikler. Disse ble «landingsplasser» for 1850-årenes johnsonske vekkelse og omformet til moderne (indre- og ytremisjons)foreninger. Med sin vekt på omvendelse og nytt liv står både G. Johnson og O. Hallesby på skuldrene av den haugianske bevegelse. De viderefører det pietistiske *ordo salutis*-mønsteret, men på nye premisser betinget av og i samspill med kultur- og samfunnsutviklingen. Begge er erfaringsteologer og ser frelsestilegnelsen som en indre sjelelig prosess påvirket og drevet fram av forkynnelsen og Guds ord. Gisle Johnson legger et nytt paradigme til grunn for sin teologiske tenkning. Han er sterkt konfesjonelt bevisst, kirkeliggjør foreningslivet og gjør foreningene til instrumenter i folkekirkens menighetsliv med virkning i og for samfunnet. Hallesby knytter an til moderne psykologi og vektlegger menneskets vilje og bevisste valg i prosessen. Dette gir da et program konsentrert om pedagogikk og skole og utdanning som viktige satsingsområder for organisasjonslivet og det gjenfødte subjektet.

Nyevangelismen representerer bruddet med pietistisk botsfromhet og *ordo salutis*. Her dreier alt seg om den øyeblikkelig omvendelse, den som kan skje her og nå og komme helt uforberedt. Denne retningen representerer en radikal aksentuering av det reformatoriske «troen alene», som bidrar til å spiritualisere og i siste instans privatisere tro og kristendom.

Referanser

Andersen, J. D. L. (2022). Om religiøse følelser og deres teologiske værd. Hvordan forstå kristne affeksjoners positive betydning for lære og praksis? *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, *9*, 45–69. https://doi.org/10.53311/sjlt.v9.66

Amundsen, A. B. (2004). Husandakt. I *Lokalhistoriewiki.* Hentet 5. mai 2022 fra https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Leksikon:Husandakt

Amundsen, A. B. (2005a). Mellom inderlighet og fornuft. I A. B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s. 243–294). Universitetsforlaget.

Amundsen, A. B. (2005b). Mellom konventikler og vekkelser. I A. B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s. 295–316). Universitetsforlaget.

Amundsen, A. B. (2021). Livet i Døden. En lesning av Hans Nielsen Hauges bok fra 1818. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, 75(1–2), 49–68. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5421

Amundsen, A. B. & Laugerud, H. (2001). *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*. Humanist forlag.

Arndal, S. (1994). *H.A. Brorsons liv og salmedigtning*. Materialcentralen / Religionspædagogisk Center.

Austad, T. (1986). «Sandhed til Gudfrygtighed.» En analyse av Pontoppidans katekismeforklaring. I B. Haraldsø (Red.), *Konfirmasjonen i går og i dag. Festskrift til 250-årsjubileet 13. oktober 1986* (s. 168–184). Verbum.

Bach-Nielsen, K. & Schjørring, J. H. (2012). *Kirkens historie* (bd. 2). Hans Reitzels forlag.

Bergan, H. (1982). *Skriftemål og skriftestol. Skriftemålet i Den norske kirke fra reformasjonstiden til i dag*. Universitetsforlaget.

Berkhof, L. (u.å.). The Ordo Salutis (Order of Salvation). *Monergism*. Hentet 23. mai 2022 fra https://www.monergism.com/ordo-salutis-order-salvation-1

Bexell, O. (2003). *Sveriges kyrkohistoria. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (bd. 7). Verbum.

Brecht, M. & Deppermann, K. (1993). *Geschichte des Pietismus: Bd. 1. Das 17. Und frühe Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Brecht, M. & Deppermann, K. (1995). *Geschichte des Pietismus: Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Breistein, I. F. & Norseth, K. (2022). Historiske perspektiver på norsk misjon. I J. B. Nicolajsen, K. S. Haug, F.-O. Thoresen & I. Eskilt (Red.), *Missiologi – en innføring* (s. 140–172). Cappelen Damm Akademisk.

Bringeland, H. (2022). *Ole Hallesbys etiske teologi og teologiske etikk. Pietistisk morallære mellom kantiansk formalisme og biblisistisk kasuistikk*. Vidarforlaget.

Dørum, K. (2016). Haugiansk kapitalisme i Norge på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (s. 141–158). Fagbokforlaget.

Elstad, H. (2000). *«…en Kraft og et Salt i Menigheden…» Ein studie av dei såkalla «johnsonske prestane» i siste halvpart av 1800-talet i Noreg* [Doktorgradsavhandling]. Unipub.

Elstad, H. & Halse, P. (2021). *Norsk kristendomshistorie*. Det norske Samlaget.

Forster, M. (2022). Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Hentet 26. mai 2022 fra https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/schleiermacher

Fæhn, H. (1994). *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (2. utg.). Universitetsforlaget.
Fæhn, H. (1951). Innledning. I H. N. H. Ording (Red.), *Hauges skrifter: Bd. IV* (s. 7–16).
Garcia de Presno, J. (2021). En anklage om skadelig lære i rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 157–174. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5426
Gjertsen, I. (2007). *Kom du Sulamith. Sang og mystikk i haugiansk fromhet*. Solum.
Gjertsen, I. (2021). «synge yndelig i vore Hierter for Herren.» Sangens betydning for Hans Nielsen Hauge og i haugebevegelsen. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 69–87. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5422
Gjør, B. (1884). *Anna Helsing. Billeder fra Vækkelsestiden i Femtiaarene*. Mallings Boghandels Forlag.
Gjør, B. (1885). *Et fattedes. Livsbillede fra Vækkelsestiden i Femtiaarene*. Malling.
Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergrunn.* Cappelen Damm.
Haga, J. (2021). «at ikke elske Verden og dens Forfængelighed.» Hans Nielsen Hauges forståelse og formidling av «verden» i de tidlige skrifter. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 12–15. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5419
Hallesby, O. (1938). *Den kristelige troslære* (Bd. 2, 2. utg.). Lutherstiftelsen.
Hansen, J.-E. E. (2005). Innledende essay. I *Vestens mystikk*. *Vestens hellige skrifter.* De norske bokklubbene.
Haukland, L. H. (2017). Hauge og den litterære infrastruktur. *Kirke og kultur*, *121*(2), 136–154. https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-02-03
Hauge, H. N. (1947). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 1* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1948). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 2* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1949a). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 3, første halvbind* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1949b). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 3, annet halvbind* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1951). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 4* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1952). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 6* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1953). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 5* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1954). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 7* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hjelde, O. (1997). *Det indre lys. Religiøs mystikk i norsk litteratur og åndsliv* (s. 25–32). Solum.
Jensen, O. J. (1995). Den pontoppidanske skolemester. I V. L. Haanes, B. Oftestad & D. Rian (Red.). *Kirkens skole – statens kirke* (s. 135–145). Tapir.
Jensen, O. J. (2021). Hans Nielsen Hauges etikk mellom tradisjon og nytolkning. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 175–189. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5427
Johnson, G. & Jahnsen, A. B. (1873). *Systematisk theologi. Efter G. Johnson*. MF-arkiv.
Kant, I. (1968). *Kant Werke. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophe* (Bd. 6). Wissenschaftliche Buchgegesellschaft. (Opprinnelig utgitt 1785)
Kornerup, B. (1937). Hans Nielsen Hauges religiøse udvikling. *Kirke og Kultur*, *44*, 552–567.
Langhelle, S.-I. (2022, 29. august). I *Store norske leksikon*. https://snl.no/nyevangelisme
Laugerud, H. (2018). *Reformasjon uten folk*. St. Olav forlag.
McGinn, B. (2006). *The essential writings of Christian mysticism*. The Modern Library.
Moe, S. (1988). *Det avgjørende frelsesvalget. Vilje og omvendelsesforståelse hos Ole Hallesby* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.

Moe, S. (2009, 13. februar). Ole Hallesby. I Norsk *biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Ole_Hallesby

Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre* (Bd 1). Gyldendal.

Montgomery, I. (1995). Der Pietismus in Norwegen im 18. Jahrhundert. I M. Brecht & K. Deppermann, *Geschichte des Pietismus: Bd. 2. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert* (s. 472–488). Vandenhoeck & Ruprecht.

Norseth, K. (2007). *«La os bryte over tvert med vor stumhet!» Kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912* [Doktorgradsavhandling]. Det teologiske Menighetsfakultet.

Norseth, K. (2021a). «Da Aanden gjennem Væggen brød.» Mystikk i haugianske kvinners salmediktning. I *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 89–110. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5423

Norseth, K. (2021b). The prayer house as promised land. I R. J. Zorgati & A. Bohlin (Red.), *Tracing the Jerusalem code: Bd. 3. The promised land; Christian cultures in modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)* (s. 163–187). De Gruyter.

Norseth, K. & Oftestad, B. (2021). Hans Nielsen Hauge i går og i dag. «Snakker» de sammen? *Luthersk Kirketidende*, *156*(12), 338–341.

Norsk salmebok 2013. (2013). Eide.

Oftestad, A. B. (2011). *Kirke. Fellesskap. Omsorg. Diakoniens historie: Bd. 2 og 3.* Luther forlag.

Oftestad, A. B. (2017). *Kirke. Fellesskap. Omsorg. Diakoniens historie: Bd. 4.* Luther forlag.

Oftestad, B. T. (1998). *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*. Universitetsforlaget.

Oftestad, B. T. (2008). MF mellom kirke og indremisjon. I B. T. Oftestad & N. A. Røsæg (Red.), *Mellom kirke og akademia. Det teologiske Menighetsfakultet 100 år, 1908–2008* (s. 113–129). Tapir.

Oftestad, B. (2009, 13. februar). Gisle Johnson. I *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Gisle_Johnson_-_1822–1894

Oftestad, B. T. (2019). Vekkelser i et samfunnsmessig perspektiv. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *73*(2), 43–56. https://doi.org/10.48626/ntm.v73i2.4446

Oftestad, B. T. (2021). Hans Nielsen Hauge og mystikken – ut fra hans autobiografiske tekster. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 29–48. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5420

Oftestad, B., Rasmussen, T. & Schumacher, J. (2005). *Norsk kirkehistorie* (3. utg.). Universitetsforlaget.

Olsen, R. J. (1892). *Hvad er nyevangelisme?* Giertsen.

Pontoppidan, E. (1923). *Sandhed til Gudfrygtighed. Forklaring til Dr. Martin Luthers lille Katekisme indeholdende alt det som den der vil bli salig trænger at vite og gjøre*. Det norsk lutherske Indremisjonsselskap. (Opprinnelig utgitt 1727)

Rasmussen, T. (1987). Fra Luther til Hallesby. *Norsk teologisk tidsskrift*, *88*(4), 193–207.

Rasmussen, T. (2005). Fra reformasjonen til 1814. I B. Oftestad, T. Rasmussen & J. Schumacher (Red.), *Norsk kirkehistorie* (3. utg., s. 85–117). Universitetsforlaget.

Ropeid. A. (1980). Misjon og bedehus. I I. Semmingsen, N. K. Monsen, S. Tschudi-Madsen & Y. Ustvedt (Red.), *Norges kulturhistorie. Det gjenfødte Norge* (Bd. 4, s. 195–218). Aschehoug.

Seland, B. (2016). Religion på norsk. Lekmannsrørsla og moderniteten. *Fortid*, (2), 28–33.

Seland, B. (2021). Hauge-bevegelsens «Prædikerinder». Kritisk blikk på forskning og formidling. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 111–132. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1-2.5424

Slagstad, R. (1998). *De nasjonale strateger*. Pax.

Stenersen, S. J. (1827). *Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter.* Fabritius.

Storjohann, J. C. H. (1890). *Nyevangelismen*. Steen.

Supphellen, S. (Red.). (2004). *Nytt søkelys på Olav Engelbrektsson*. Tapir Akademisk.

Supphellen, S. (2012). *Konventikkelplakatens historie 1741–1842*. Tapir Akademisk.

Supphellen, S. (2021). Konventikkelplakaten og Hans Nielsen Hauge sitt forhold til den. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 133–155. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1%E2%80%932.5425

von Benrath, G. A., Hornig, G., Dantine, W., Hultsch, E. & Slenczka, R. (1988). *Handbuch der Dogmen- und Theologigeschichte: Bd 3. Die Lehrenentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Vigilius, M. (2005). Kirke i kirken : luthersk vækkelseskristendom. Fra kirkelig bevægelse over organisation til kirkeligt opbrud [Revidert doktorgradsavhandling]. LogosMedia.

Wallmann, J. (1970). *Philip Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. J. C. B. Mohr.

Wallmann, J. (1984). Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum. I D. Breuer (Red.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*. Rodopi.

Wallmann, J. (2005). *Der Pietismus*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Wejryd, C. (2017). *Lagen, synden och väckelsen. Åtta svenska 1800-talsväckelseledare och moderniteten*. Verbum.

Wiedenhofer, S. (1976). *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchton*. Peter Lang.

Østerberg, D. (2001). *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740–2000*. Gyldendal.

Aalen, L. (1979). *Dogmatisk grunnriss* (2. utg.). Menighetsfakultetet.

Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie* (Bd. 2). Lutherstiftelsen.

Aarflot, A. (1969). *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse* [Doktorgradsavhandling]. Universitetsforlaget.

KAPITTEL 5

Hans Nielsen Hauge og Kristiansand stift – litterært produksjonssenter og kirkelig motstand

Helje Kringlebotn Sødal Universitetet i Agder

Abstract: In this article Hans Nielsen Hauge's activity in Kristiansand diocese is explored as well as a local, ecclesiastical narrative about him. The narrative is constructed from a scarcely used source – original local reports on Hauge from the clergy. I argue that Kristiansand, despite relatively few Haugeans, played an important role for the governmental process that caused the prosecution against Hauge. This has hardly been systematically investigated before. I also claim that the harsh reactions against Hauge in Kristiansand diocese were trigged by commercial activities connected to book production which made Kristiansand a literary production center for Hauge. Contrary to previous research I stress that relatively few clergy reported on Hauge to the bishop, and that the low response rate in Kristiansand may modify the representativity of the material and the clergy's hostile attitude against Hauge.

Keywords: Hans Nielsen Hauge, lay preaching, Peder Hansen, Jens Bloch

Sitering av denne artikkelen: Sødal, H. K. (2023). Hans Nielsen Hauge og Kristiansand stift – litterært produksjonssenter og kirkelig motstand. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 5, s. 97–115). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch5

Innledning

Hauge-bevegelsen sto ikke spesielt sterkt i Kristiansand stift.[1] Dette reflekteres i mye Hauge-litteratur som legger liten vekt på området. Stiftet har også beskjeden plass i nyere forskning, som i Trygve Riiser Gundersens omfattende framstilling om haugianerne og i Hauge-antologien *Fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helje Kringlebotn Sødal.[2] Like fullt spiller det som skjedde nettopp i Kristiansand stift, en sentral rolle i prosessen som førte til fengslingen av Hans Nielsen Hauge (1771–1824) i 1804. Disse hendelsene er i liten grad studert systematisk før og er tema her.[3] Hensikten er å kartlegge Hauges virksomhet i stiftet som en viktig forutsetning for å forstå den sterke lokale, kirkelige reaksjonen mot ham herfra. I sin tur fikk den nasjonal betydning.

Opptakten til innberetningsprosessen mot Hauge nasjonalt kom fra Kristiansand, der biskop Peder Hansen (1746–1810) advarte kanselliet i København mot Hauge og tilhengerne hans våren 1804. Kanselliet sendte så ut et sirkulære basert på Hansens brev og ba om innberetninger fra biskoper og amtmenn i hele landet. Den nye biskopen i Kristiansand, Jens Bloch (1763–1830), svarte 2. november 1804, men da var Hauge allerede arrestert.[4]

Presteinnberetningene

Presteinnberetningene fra hele landet finnes på Riksarkivet. Mange kirkehistorikere har omtalt dem, og de er analysert av riksarkivar og historiker Dagfinn Mannsåker og lektor Anders Lindbeck.[5] I tråd med andre som har omtalt brevene, hevder Mannsåker at de formidler massiv og «utilslørt» motvilje blant prestene. Lindbeck finner større variasjon, inkludert flere nøytrale innberetninger og slike som trakk fram positive aspekter ved Hauges virksomhet.[6] Mannsåker mener innberetningene viser at embetsrollen var viktigst for prestene som primært var opptatt av å demme opp for trusselen mot statens religionsmonopol. Lindbeck mener Mannsåker

1 Stiftet besto av Stavanger amt, Lister og Mandals amt, Nedenes amt og fogderiene Råbyggelaget og Øvre Telemark. Slettan (1992, s. 24) omtaler utbredelse i Agder-fylkene, Heggtveit (1905–1911, s. 274–275) omtaler utbredelsen i ulike deler av stiftet, men uten å oppgi tall.

2 Gundersen (2022, s. 20–25, 517–518) omtaler Hansens brev til kanselliet og at haugianismen sto svakt i stiftet. Kristiansand stift er heller ikke spesielt vektlagt i Dørum og Sødal (2017).

3 Støylen (1984) presenterer kort Hauges virksomhet i stiftet.

4 Kanselliet beordret overføring til Kristiania med tanke på rettsforhør 17. november. Koht 1936: 598

5 Omtaler, f.eks. hos Bang (1888), Heggtveit (1905–1911) og Norborg (1966), analyser hos Mannsåker (1961–1962) og Lindbeck (1999) (hovedoppgave).

6 Lindbeck 1999; Mannsåker 1961–1962: 3–82.

tilslører nyansene i prestenes svar på ulike sider ved Hauge-bevegelsen og grupperer materialet etter det innberetningene avdekker av nøytrale, negative, positive og blandede holdninger til Hauge. Jeg analyserer kvalitativt et utsnitt av det nasjonale materialet disse har arbeidet med sammen med andre relevante opplysninger fra Kristiansand stift for å komme fram til et samlet, lokalt narrativ om Hauge og tilhengerne hans.

Kanselliet spesifiserte ikke hvordan embetsmennene skulle rapportere om Hauge. I Kristiansand valgte Bloch å oppsummere prestenes svar. 32 originale prestebrev, biskopens «Extract» og personlige innberetning, samt et brev til Bloch fra biskopen på Sjælland, Nicolai E. Balle, befinner seg på Statsarkivet i Kristiansand og er tidligere kort presentert av arkivar Lauritz Repstad.[7] Her analyseres det grundigere.[8] Jeg leter etter tendenser og motiver som går igjen i innberetningene og grupperer dem i nye kategorier og stereotypier som tydelig får fram de viktigste oppfatningene om Hauge blant geistligheten.

På bakgrunn av innberetningene og andre kilder om Hauges virksomhet i Kristiansand, konstruerer jeg et kirkelig narrativ om Hauge anno 1804 fra Kristiansand stift. Ordet *narrativ* indikerer at prestenes kollektive fortelling er ensidig og ideologisk preget – og ikke helt realistisk. Men først argumenterer jeg for at narrativet må forstås på bakgrunn av den lokale konteksten som derfor skal avklares.

Et stift i «aandelig Slummer»

Den kirkelige tilstanden var dårlig i Kristiansand omkring århundreskiftet, tidsrommet som kirkehistorikeren Andreas Aarflot kaller den egentlige rasjonalismens tid i Norge.[9] Mange kirker forfalt, gudstjenestedeltagelsen sank, og det var stor avstand på flere måter mellom menighetene og prestene. Rasjonalistene, en sammensatt gruppe av mer eller mindre radikale opplysningsprester, dominerte i Kristiansand stift som på landsbasis.[10] Det

7 Repstad 1971.
8 Brevene er transkribert og digitalisert av Tom Kjetil Murberg, Haugeinstituttet, som ledd i et større transkriberingsprosjekt om haugianerdokumenter: https://haugeinstituttet.no/bibliotek/historiske-dokumenter/ (28. februar 2022). Jeg har brukt den digitaliserte versjonen. De fysiske brevene finnes i følgende manuskriptpakke: Statsarkivet i Kristiansand, biskopen i Kristiansand, GO – 0008 C313 Hans Nielsen Hauges virksomhet, linavl, tangarter og trolovelser 1782–1809. Når jeg siterer fra brevene, oppgir jeg avsender og dato ved første gangs referanse til brev fra én prest.
9 Aarflot 1967: 219.
10 Mannsåker (1961–1961: 382) deler inn i tre grupper rasjonalister etter grad av radikalitet og en gruppe som ikke var preget av rasjonalismen/opplysningen.

skal bare ha vært én prest i stiftet som ikke kunne kalles rasjonalist på Hauges tid, prost Niels I. Lassen i Vestre Moland og Lillesand.[11] Han sendte ikke noen innberetning om Hauge. Kristiansand fikk en radikal opplysningsmann i bispesetet med Peder Hansen i 1798, «en aggressiv folkeopplysningsmann» ifølge kirkehistorikeren Sverre Norborg.[12] Da Hansen ble biskop i Odense våren 1804, fikk Kristiansand nok en opplysningsteolog som biskop, Jens Bloch.

I samtiden mente geistligheten så vel som Hauge at stiftet lå i «aandelig Slummer», for å bruke presten og historikeren Andreas Fayes uttrykk fra 1867.[13] Mens presteflertallet mente at allmuen burde vekkes til opplysning, mente Hauge at de trengte en kristen oppvåkning. Faye kommenterer at Hauge i motsetning til prestene faktisk greide å vekke folket – og ble satt i fengsel på grunn av det.

Fayes beskrivelse av de to danskfødte biskopene er negativ:[14] Hansen var en mann etter kanselliets hjerte, men ikke etter nordmennenes. Han vakte forargelse i menighetene med sin rasjonalisme og var mest opptatt av skolen og leseselskaper der folk kunne låne bøker om landbruk, helsestell, historie og naturkunnskap. Ellers var han fordringsfull, rastløs og lærd og utrettet lite annet enn å forbedre skolevesenet noe. Tjue år senere omtaler kirkehistorikeren Anton Chr. Bang ham som en «Vandalismens Biskop» i åndelig forstand.[15] Bloch beskrives som unnselig, lærd og åndsfraværende. Han satt i embetet et års tid og etterlot ikke noe varig minne i stiftet.

Faye og Bang var mer positive til Hauge enn til biskopene, og Bang hadde en klar ambisjon om å bygge Hauge opp som positiv kraft i kirke- og nasjonalhistorien.[16] Tendensen i senere norsk kirkehistorikere har også vært å vurdere den kirkelige situasjonen negativt.[17] Teologi, men også demokratiske tanker, kan forklare dette: Opplysningsprestene var Hauges teologiske motstandere som motarbeidet den folkelige-religiøse fornyelsen han representerte. Uansett er det vanskelig å finne dokumentasjon på at Hansen og Bloch utrettet mye konstruktivt. Unntaket er innsatsen for folkeopplysning og forbedring av skolen som særlig Hansen bidro til. I

11 Repstad 1971: 33.
12 Norborg 1966: 138.
13 Faye 1867: 446.
14 Faye 1867: 429–446 (om Hansen), 447–449 (om Bloch).
15 Bang 1888: 170–171.
16 Amundsen 1997, jf. Amundsens bidrag i denne boka.
17 Se sammenfatning i Seland (2017, s. 127–128).

skolehistorien blir han derfor en foregangsmann.[18] I norsk kirkehistorie har begge dårlig omdømme på grunn av framferden mot Hauge.

Hauge i stiftet

Da Hauge reiste i Kristiansand for første gang høsten 1798, kom han nordfra med båt til Stavanger og gikk derfra over land mot stiftsbyen.[19] På Jæren delte han ifølge egne erindringer ut noen hundre «smaae Bøger», stoppet i Eigersund og på Vanse før han ankom Kristiansand et par uker før jul. Her leverte han *Taulerboken* til trykking og dro videre østover.

Høsten 1802 var Hauge innom flere bygder i Øvre Telemark. Neste høst reiste han igjen til Telemark, til bygder i den sørlige delen av Setesdal og til Fennefoss, der noen venner var i ferd med å etablere papirproduksjon. Fra denne reisen forteller Hauge at han opplevde «Forfølgelser» i Holden/Holla prestegjeld.[20] Den rasjonalistiske sognepresten Lauritz Lange Bremer hadde møtt opp på en vennesamling. Presten kritiserte Hauge og spyttet ham ifølge noen tradisjoner i ansiktet.[21] Holden lå utenfor stiftet, men det var rimeligvis kontakt mellom prester over stiftsgrensene. Det er også mulig at de Hauge-kritiske innberetningene fra Øvre Telemark tyder på at Bremer kan ha påvirket noen prester i stiftet selv om de ikke viste til ham.

På nyåret 1804 fortsatte Hauge fra Fennefoss til Kristiansand for å trykke nye opplag av sju større og mindre skrifter. Hauges mest prestekritiske skrifter var blant dem, *Betragtning over denne verdens Daarlighed* og *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke*.[22] Så dro han landeveien til Stavanger og stoppet nok en gang i Eigersund og på Jæren.

Forsommeren i 1804 kom Hauge med egen skute fra Bergen via Jæren til stiftsbyen.[23] Her fikk han kjennskap til kanselliets sirkulære og ble overrasket over anklagene. Han skrev et svar, men sendte det ikke.[24] Hauge stolte på kongen som kristendommens høye beskytter og slo seg til ro med

18 Amundsen 2022.
19 Oversikten over reisevirksomheten bygger på Hauge (1816/1952), Bang (1888) som omtaler reisene mer utførlig, og Murberg (2016) som har en god og systematisk oversikt.
20 Han beskrev ikke selv hva forfølgelsene besto i. Hauge 1816/1952: 30.
21 Bang 1888: 322; Ytterbøe 1957: 151, 1975: 316.
22 Hauge 1816/1914: 153.
23 Bang 1888: 349.
24 Koht 1936: 597.

at sentralmyndighetene ikke ville finne bekreftelse for anklagene. Deretter dro han til København.[25]

Næringsforetak

Et trykkeri trakk Hauge mot stiftsbyen. Han skrev stadig og ville utgi flere skrifter i nye opplag. Da var papirmangel og høye trykkekostnader et tilbakevendende problem. Trykkeriet i Kristiansand var vanskjøttet, og Hauge begynte å planlegge for å få det på vennenes hender (1799). Selv dro han til Danmark for å lære mer om papirproduksjon (1800). Han rådførte seg også med en boktrykker i Trondheim som mente det var forsvarlig å kjøpe trykkeriet og kontaktet så en venn som kjøpte det i 1803, og dermed også retten til å utgi byens eneste avis.[26]

På Fennefoss anla fire av Hauges venner ei papirmølle som et andelslag, bygd etter mønster fra mølla på Eiker som startet opp i 1802. Produksjonen på Fennefoss begynte våren 1804 og ga forsyninger til trykkeriet. Hauges eldre bror, Ole Nielsen, ble hovedkommisjonær for mølla. På det meste skal tjue mennesker ha arbeidet på Fennefoss, der det også var ei kornmølle og et sagbruk.[27] Historikeren Bjørg Seland viser hvordan Hauge-bedriftenes doble målsetting om å drive næringsvirksomhet etter kristne idealer og å spre vekkelsen lokalt, ble realisert her.[28]

I 1804 hadde altså Hauge og vennene kontroll over ei papirmølle og et trykkeri, og broren var kjøpmann i Kristiansand by. Dermed kunne de samkjøre litteraturproduksjonen for å få lave kostnader. Her kunne Hauge også lettere enn andre steder trykke og spre skriftene sine, og for mange prester var de farligere enn den muntlige forkynnelsen.[29] Skriftene ble lest og distribuert etter at Hauge eller vennene hadde vært i egnen. Prost Windfeldt i Hvidesø i Øvre Telemark skrev for eksempel at de fanatiske og mye utbredte skriftene til Hauge var ekstra farlige i fjellbygdene der mange bodde flere mil unna presten.[30] Når det gjaldt nedslag i befolkningen, kunne ingen norsk prest konkurrere med den «talerstolen» Hauge skapte seg litterært.

25 Hauge 1816/1952: 38. I København vurderte Hauge å oppsøke myndighetene for å avkrefte anklagene, men kom fram til at det var bedre om det ble anlagt sak mot ham i Norge der det var bevismateriale nok til å støtte ham (s. 39), jf. også Bang (1888, s. 353–355).
26 Hauge 1816/1952: 16, *Christiansands Adressecontoirs Efterretninger*, Norborg 1966: 247.
27 Kjebekk 2004: 31.
28 Seland 2022.
29 Jf. Ording 1947: 26 og flere presteinnberetninger.
30 Brev datert 11.9.1804.

Flere av innberetningene og motstanden mot Hauge lokalt kan forstås i lys av at Kristiansand ble tyngdepunktet for produksjon av Hauges skrifter. Bloch listet opp ti Hauge-skrifter som var blitt trykket her i tillegg til *Tauler-boken* da han svarte kanselliet. Biskopen beskrev dem som mystiske, usammenhengende, svermeriske og elendige, men også som listige og forræderiske. Dessuten klaget biskopen over at det var vanskelig for ham å få trykket egne skrifter i Kristiansand der «Hans Houge selv ejer Bogtrykkeriet»[31] Da Hauge ble arrestert, hadde trykkeriet utestående fordringer for ti tusen eksemplarer av fire Hauge-skrifter til en verdi av 92 riksdaler.[32]

En annen venn av Hauge kjøpte et teglverk på Eg utenfor Kristiansand i 1804. Det ble en lukrativ forretning som bekymret handelsborgerne mer enn prestene.[33] Teglverket var mindre viktig for Hauge-bevegelsen enn papirmølla og trykkeriet, men flere prester og biskopen var ifølge innberetningene enige med handelsborgerne i at den økonomiske suksessen til Hauges tilhengere kunne true den bestående samfunnsorden.

Videre er det karakteristisk for situasjonen i stiftet at Trykkefriheds-forordningen av 1799 § 26[34] for første gang ble brukt mot Hauge her. Politimesteren beslagla 4. oktober 1804 et restopplag av *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke* på trykkeriet og varslet kanselliet om saken.[35] 30. oktober svarte myndighetene med ordre om å beslaglegge alle Hauges bøker og papirer nasjonalt, samt ettersøke og pågripe ham. 16. november 1804 fikk norske stiftsamtmenn pålegg om å beslaglegge alle Hauges eiendommer, men han eide ikke noe personlig i stiftet.

Den negative innstillingen til Hauge og vennene snudde forholdsvis raskt i Kristiansand by. I årene 1811–1813 skrev Nicolai Wergeland, daværende adjunkt ved katedralskolen (1806–1812) og residerende kapellan (1812–1817), at han hadde «megen Agtelse» for byens haugianere som på folkemunne kaltes «de Hellige». De var ikke lenger svermeriske, gikk flittig i kirke og ble ikke spottet av befolkningen, skrev han.[36]

31 Brev datert 2.11.1804.
32 Breistein 1955: 141.
33 Breistein 1955: 136–138.
34 Schou 1800: 687.
35 Koht 1936: 598; Norborg 1966: 286.
36 Wergeland 1811–1813/1963: 159–160.

Kjerneområder

Fire områder i stiftet utpeker seg ifølge materialet mitt som særlig viktige for Hauge og vennene, og dermed også for motstanderne: For det første var Kristiansand by viktig på grunn av trykkeriet og brorens kjøpmannsvirksomhet, men det er ukjent hvor mange tilhengere Hauge hadde her. For det andre var Fennefoss viktig på grunn av papirmølla som ga forsyninger til trykkeriet, og fordi stedet ble et åndelig sentrum for Hauges tilhengere i Setesdal. Sogneprest P. Mandall i Evje skriver at det ifølge upålitelige rykter var «mange» Hauge-tilhengere i Evje og omkringliggende sogn.[37] Eksakte tall finnes knapt. For det tredje var Øvre Telemark et kjerneområde der Hauge fikk mange tilhengere – og motstand fra flere prester.[38] Når biskop Kåre Støylen hevder at prestene i Telemark var tilbakeholdne med å kritisere Hauge, må han referere til de sognene som senere ble lagt til stiftet.[39] For det fjerde var Jæren, Eigersunds- og Lista-området viktig fordi Hauge hadde flere tilhengere her enn i andre kystnære deler av stiftet: «Alle steder søgte Folk mig» på veien, skriver Hauge om reisen fra Kristiansand til Stavanger i 1804 og poengterer at noen fulgte ham flere mil. På Jæren ville så mange «høre gode Tilskyndelser til Gudsfygt» at det var vanskelig å finne egnet samlingssted. I Høyland ba Hauge en av tilhengerne om å invitere prosten til en søndagssamling. Hauge skriver at han talte lett og ubesværet denne ettermiddagen, og at prosten, Knud Wessel Brown, håndhilste, takket og ønsket at Hauges tale måtte «virke paa Menneskene». Mange var «bøielige» og «endeel fattet Forsæt» til kristne dyder, avslutter Hauge.[40]

Hendelsen med Brown er interessant fordi presten ikke nevner den i innberetningen der han tvert om distanserer seg fra Hauge.[41] Mens Hauge formidler at Brown lykkeønsket ham, ville presten noen måneder senere «sætte Grændser for et Væsen der kand have de skadeligste Følger, om man vilde lade det beholde et frit Løb». Hauges sekt «arbeyder paa at nedværdige den af Øvrigheden forordnede Lærestand», og forledet noen «overtroiske» fra allmuen til å anse Hauge som «den anden Luther, der skulde tilveyebringe en nye Reform i Kirken», mente Brown da.

Sammenfattende førte Hauges reiser og næringsvirksomhet i stiftet til et uvisst antall vennesamfunn og tilhengere. Når Hauges beretning og

37 Brev datert 3.10.1804.
38 Sandvin 1999.
39 Støylen 1984: 65.
40 Hauge 1816/1952: 37.
41 Hauge 1816/1952: 37 og brev datert 7.8.1804 til biskopen fra Brown.

opplysningene fra presteinnberetningene legges til grunn, har bevegelsen hatt numerisk tyngdepunkt i Lista–Jæren-området og Øvre Telemark og mer begrenset rundt Fennefoss.

En kirkelig strategi tar form

Før Hansen fikk nært kjennskap til Hauge-bevegelsen mot slutten av 1803, var han forholdsvis tolerant overfor pietistisk inspirert vekkelseskristendom – «fanatisme» og «svermeri», som han like fullt kalte det. I 1803 utga Hansen et skrift om fanatisme og sendte det til stiftets prester. Her omtalte biskopen Hauge og tilhengerne som fanatiske, men anbefalte opplysning som mottiltak. Angrep fra prekestolen kunne vekke motstand i befolkningen.[42] Året etter gikk han hardere ut. Da hadde Hansen lest noen av Hauges skrifter og fått meldinger fra flere prester som hevdet at Hauges tilhengere motarbeidet leseselskapene. Dessuten var byens trykkeri kommet på haugianske hender.

For Hansen, som var på vei til nytt kall i Danmark, hastet det nå å gripe inn overfor Hauge, og han rakk å sende to brev om saken. Det første var et hyrdebrev, «Afskedsbrev til Det Hæderlige Præsteskab i Christiansands Stift» (2.4.1804) som formante prestene om å vokte menigheten mot en religiøs og økonomisk forfører.[43] Det andre var det mye omtalte brevet til kanselliet (24.4.1804). Den direkte foranledningen for dette var en klage på Hauge fra prost Arvid C. Heiberg i Rennesøy. Kanselliet hadde allerede mottatt flere varsler om Hauge.[44] Hansen kunne kalkulere med støtte fra presidenten, Frederik Julius Kaas, som var svært negativ til Hauge. Kaas hadde fulgt nøye med på Hauge mens han var stiftsamtmann i Akershus (1795–1802) og hadde arrestert ham i Kristiania i 1798.

Hansens brev til kanselliet la premissene for den videre saksgangen og innberetningene fra hele landet fordi kanselliet nesten ordrett gjenga biskopens brev i sitt sirkulære til de norske embetsmennene (30.6.1804). Hansen/kanselliet hevdet at den beryktede Hauge og emissærene hans dristig og frekt «overspant» riket, hindret opprettelsen av sogne- eller leseselskap, skapte «avmakt» i næringsvirksomhet og motløshet hos folket, satte tilhengerne i «kontribusjon» (beriket seg økonomisk på dem) og skapte mistillit

42 Norborg 1966: 267.
43 Norborg 1966: 270.
44 Koht 1936: 597.

til staten og prestene.[45] Biskopen hadde også med en sammenligning mellom Hauge og «hin Muhamedaner Abdul Vechab», wahhabismens stifter og et kjent symbol på fanatisme og politisk-religiøst opprør i samtiden. Uvisst av hvilken grunn tok ikke kanselliet med henvisningen til Vechab. Historikeren Frode Ulvund, som har analysert wahhabismen som skremmebilde i Skandinavia omkring 1800, gir ikke noen forklaring på dette.[46]

Kanselliet fulgte Hansens oppfordring om å stanse «et Onde, der vil have et ellers elskverdigt Folks baade physisk og moralsk Fordærvelse til sørgelig Følge!!», som biskopen emfatisk avsluttet brevet. I første omgang etterspurte regjeringen forslag til hvordan Hauge og vennene kunne hemmes. I andre omgang ble arrestasjon og rettsforfølging vedtatt.

Bloch videreførte forgjengerens synspunkter, men ba om råd fra biskop Balle (2.10.1804) før han skrev sin egen innberetning. Balle sammenlignet Hauge-bevegelsen med en farlig «ildebrand» og karakteriserte skriftene hans som vås (etter å ha lest en annenhånds gjengivelse). Likevel mente Balle det var klokt å være forsiktig: «Fra geistlig Mand bør intet Forslag kome til Straf for Angreb paa Religion eller paa Stand», skrev han til sin kollega og venn.[47] Hauge kunne lett bli martyr, advarte Balle. Blochs innberetning til kanselliet reflekterer ambivalens til rådet. På den ene siden anbefalte han ikke noe «voldsomt» middel som kunne stride mot «Toleranz og sunde Politikk» og uttalte seg ikke om hvordan myndighetene burde forholde seg til Hauges angrep på prestestanden. På den andre siden hadde Bloch flere forslag til statlig aksjon og straff av Hauge for andre forhold.

Innberetningene fra Kristiansand

Bloch ba om svar fra stiftets prester, og 32 av de drøyt 70 aktive prestene svarte.[48] Jo lenger ned en kommer i embetshierarkiet, jo lavere var svarprosenten: Alle prostene svarte. Noe under halvparten av sogneprestene (21) gjorde det, men bare tre kapellaner. Fra Nedenes svarte bare omkring en firedel.

Annerledes sagt lot mer enn halvparten av prestene være å svare.[49] Det er rimelig å anta at de prestene som ikke svarte, heller ikke var svært

45 Brevet er bl.a. gjengitt i Faye (1867, s. 440–441) og Lindbeck (1999, s. 103).
46 Ulvund 2018
47 Brev datert 12.10.1804.
48 I Kristiansand stift var det 74 aktive prester i 1800 ifølge Mannsåker (1954, s. 21).
49 Jf. Lindbeck 1999: 19 ff.

bekymret for Hauge og vennene – eventuelt at de hadde lite å rapportere om. For kapellanenes del kan det skyldes at de enten var enige med sogne-presten og fant det unødvendig å svare, eller at de ikke ville vise at de var uenige med ham. Svarprosenten gjør representativiteten til det kirkelige narrativet om Hauge fra Kristiansand usikker, og særlig blant den yngre garde – kapellanene. Kanskje er narrativet overdrevent fiendtlig sett i forhold til det prestestanden totalt sett sto for?

De fleste som svarte, var tydelig påvirket av Hansens/kanselliets brev og gjentok formuleringer og synspunkter derfra. Svar som støttet biskopens og myndighetenes synspunkter, kunne tas til inntekt for god embetsførsel som i sin tur styrket eget renommé og muligheter for avansement.[50] Ingen svar er positive. Samlet sett etterlater svarene et inntrykk av fortielse og skjevrapportering – enten fordi andre svar kunne falle tilbake på brevskriveren, eller fordi de mange opplysningsprestene hadde sterke motforestillinger mot Hauges kristendomssyn og virksomhet.

Prestebrevene har tre overordnede karakteristika i tillegg til det som dreide seg om straff eller forebygging: brevene baserte seg i hovedsak på rykter, de sprikte tallmessig, og de ga stereotype karakteristikker av Hauge og støttespillerne. Det siste la Hansens/kanselliets brev opp til.

Et ryktenarrativ

Mange prester skriver at de bygger på rykter, og ordet ryte/rykter er brukt i omkring en tredel av brevene.[51] Kapellan H.J. Grøgaard i Øyestad hevder eksempelvis at Hauge og «hans Udsendte» har vært i sognet flere ganger og solgt noen skrifter, men uten å ha vunnet tilhengere. Grøgaard oppgir rykter «snart latterlige, snart sørgelige, ja gyselige» som sine «eneste Kundskabs Kilder».[52] Generelt er ryktene alvorlige og dreier seg blant annet om mord, selvmord, barnedrap i Trondheim, utnytting av sinnsforvirrede personer, familiesplittelser og kvinner som er blitt besvangret av Hauge eller tilhengerne. Noen handler om økonomisk svindel. Prost Aschenberg i Øvre Telemark, en av Hauges argeste kritikere, hevder sågar at Hauge og vennene satte ut rykter om at stiftsamtmannen og biskopen var tilhengere.[53] Sogneprest J.W. Michelet i Moland oppgir derimot at han vet for

50 Jf. Mannsåker (1961, s. 21) og Lindbeck (1999).
51 Om rykteflommen nasjonalt, se Mannsåker (1961–1962, s. 388).
52 Brev datert 11.8.1804.
53 Brev datert 21.9.1804.

lite om Hauge til å uttale seg og er den eneste som åpent vegrer seg for å innberette rykter.

Prost Niels Windfelt i Øvre Telemark skriver at han har lest et par av Hauges skrifter.[54] De øvrige tier om dette, selv om det er sannsynlig at flere kjente dem. Ingen forteller at de har vært på en samling med Hauge selv om minste én, Brown, sannsynligvis hadde det.

Innberetningene navngir også tre haugianere som hadde oppført seg klanderverdig, hvorav én som gikk amok på Mo prestegård i Øvre Telemark og ble «bindegal».[55] I det siste tilfellet vitner innberetningen til Aschenberg om at vedkommende må ha vært mentalt syk, noe Hauge knapt kunne lastes for. Prosten gjorde likevel det og skriver at det ble funnet et «hyrdebrev» fra Hauge i lomma på ham som gikk amok.[56] Andre Hauge-venner er anonyme og umulig å etterspore.

Et narrativ med uklare tall

Prestebrevene preges av få og sprikende tall. Femten prester skriver at det ikke er noen Hauge-tilhengere i sognet. To brev er uten tall som tyder på at det må ha vært få haugianere der. Sogneprest Sverderup i Augvaldsnes uttaler seg tvetydig. På den ene siden har han verken sett Hauge, lest noe av ham, eller truffet noen av «Emissariene» hans. På den andre siden melder Sverderup om en viss uro i sognet fordi et par husmenn har blitt voldelige og sinnsforvirrede etter «Houges Skriffters læsning». Sognepresten kaller dem likevel ikke for haugianere eller venner til Hauge.[57] Ni prester har vage kvantifiseringer som indikerer at det kan ha vært en del tilhengere i sognene deres. Uttrykk som «en Del», «mange» og «adskillige Huse» brukes da. Biskopen skriver om «utrolig» mange tilhengere, og i Ougne sogn skal «den halve Del af Sognets Almue» ha blitt «aldeles forvildet» av «Houges fanatiske Lære», ifølge sognepresten.[58] De høyeste konkrete tallene på Hauge-sympatisører refererer likevel til tre–fire gårder i Oddernes og seks personer fra Rennesøy. Sammenlagt virker prestenes informasjon om bevegelsens utbredelse dårlig og dels misvisende.

Det kan tyde på at Hauge hadde få tilhengere i stiftet når omkring halvparten av prestebrevene forteller om liten eller ingen virksomhet –

54 Brev datert 11.9.1804.
55 Ole Egildson, Lars Osmunsen, Jens Olsen – sistnevnte beskrives som mentalt syk.
56 Brev datert 21.9.1804.
57 Brev datert 18.8.1804.
58 Brev datert 2.8.1804.

kombinert med at under halvparten av stiftets prester skrev til biskopen. Hadde de fleste vært dypt urolige over utbredelsen, ville trolig flere ha svart og gitt mer konkrete tall. Alternativt kan de vage tallene henge sammen med egeninteresse. De som skrev om få tilhengere, kunne være motivert for å underdrive. Lav oppslutningen kunne tas til inntekt for at forkynnelse og arbeid for folkeopplysning og skolestell hadde «vaksinert» sognebarna mot Hauge. De som fortalte om mange tilhengere, kunne være motivert av ønsker om rask og hard reaksjon fra kanselliet – som var sannsynlig hvis det ble skapt inntrykk av en bevegelse i ukontrollert vekst, slik biskopen formidlet.

Et stereotypt narrativ

Seks negative stereotypier eller sjablongmessige beskrivelser av Hauge og tilhengerne kan utledes av Hansens og kanselliets brev. En eller flere av dem brukes i de aller fleste innberetningene fra stiftet og viser hvor sterkt Hansen preget det kirkelige narrativet om Hauge med ordlyden i brevet sitt. Noen få svar nevner et og annet positivt trekk ved Hauge, som flid og edruskap, men dette overskygges av negative karakteristikker. For eksempel skriver prost Reiner i Dalane at det hjelper lite om Hauges venner har «standset Drukkenskabs Last» når det erstattes med «andre skammelige Laster» som ubarmhjertighet, hardhet, dovenskap, skinnhellighet og tyveri – kanskje også løsaktighet, selvmord og barnemord – «hvorom haves sikre Indberetninger».[59]

Fire prester skiller seg ut. De formidler ikke stereotypiene og fristiller seg fra Hansens/kanselliets føringer. For det første framhever sogneprest Støren i Bjelland ovennevnte gode sider ved Hauge og mener tid og opplysning er de beste botemidlene. Støren tilrår bare inngripen ved åpenbar kriminalitet som han ikke finner dokumentert.[60] Sogneprest Abel i Vanse vil ikke skape martyrer og mener «voldsomme Midler» fra statsmakten strider mot kristendommens ånd.[61] Sogneprest Michelet i Moland avslår å uttale seg på sviktende grunnlag, mens prost H.C. Thestrup i Nedenes svarer kort at prostiet, så vidt han vet, ikke har vært «hiemsøgt noget Sted» av Hauge eller tilhengerne – som viser at prosten ikke hadde god oversikt.[62]

59 Brev datert 24.8.1804.
60 Brev datert 1.9.1804.
61 Brev datert 24.8.1804.
62 Brev datert 23.8.1804 og 21.7.1804.

Den første stereotypien om Hauge sammenfattes av ordene ***fanatiker og svermer***. I ulike bøyningsformer fungerer de som en samlebetegnelse for alt prestene og myndighetene mente var galt med Hauge. Ifølge kristendomshistorikeren Jostein Garcia de Presno er ordene brukt i drøyt åtti prosent av presteinnberetningene nasjonalt.[63] Fra Kristiansand stift skriver også mange om at Hauge er en svermer som farer med fanatisk kram, har fanatiske ideer, lærdommer, meninger, drømmer, prekener og skrifter. Prost Saxe fra Lista kombinerer dem i samme setning og skriver om «fanatiske Sværmerier».[64] Biskopen bruker ord som fanatiker og svermer til sammen sju ganger i svaret sitt.

Omstreiferen og banden hans er den andre stereotypien. Flere prester forteller om utbredt «Omstrippen» i strid med løsgjengerloven. Hauge og vennene beskrives som en bande landstrykere som snylter og skor seg på allmuen. Sogneprest F.A. Krog i Arendal ironiserer over Hauge og vennenes «apostoliske Omvandringer», og over hvordan de «modtager den bedste Pleie og Opvartning» og tar høy betaling for skriftene sine.[65] Aschenberg etterlyser «skarp» lovgivning og tukthus mot omstreiferne og de som innlosjerer «disse pasløse Lediggjengerne».[66] For Bloch er Hauge og vennene farlige «Vagabonder» som myndighetene bør holde under streng oppsikt og ta forholdsregler mot.

Bedrageren er den tredje stereotypien. I samsvar med kanselliets formulering om å sette tilhengerne i «kontribution» framstilles Hauge som en kynisk bedrager og økonomisk forbryter. Kapellan Storm i Kvitseid kobler Hauges «utidig øvede [religiøse] Myndighed» med «stort Bedrageri», underforstått økonomisk.[67] Aschenberg viser til Storm og gir to «forbryterske» eksempler: I Åmli skal Hauge ha lurt en ung mann til å selge alt og gi ham fem tusen riksdaler. I Setesdal skal Hauge ha kjøpt sølv og annet løsøre, «Rygtet siger til 2 a 300 rds Værd», til spottpris av ei kone mens mannen var på reise. Aschenberg kaller Hauge for «Norges Enfoldiges Bedrager» som blir millionær til «De Enfoldiges Ruin og Fordærvelse». Kapellan Storm i Kvitseid bruker nesten samme uttrykk: «Bedrager mod alle Enfoldige.» Bloch kaller Hauge en bedrager og «Folkeforfører» som står bak et komplott.

63 Garcia de Presno 2021 oppgir at *fanatiker* er brukt i 80 prosent og *svermer* i 82 prosent av skrivene.
64 Brev datert 6.9.1804.
65 Brev datert 18.8.1804.
66 Brev datert 21.9.1804.
67 Brev datert 3.9.1804.

Prestefienden er den fjerde stereotypien, og den brukes mye. Fra Arendal skriver Krog at Hauges lære svekker statens myndighet og især gjør seg «til Gode paa Prestestanden». Sogneprest Tønnes Lund i Klepp hevder at Hauge, bøkene og vennene hans flittig søker å «giøre den offentlige Lærestand forhadt og ringe agtet blant Folk».[68] Sogneprest Holby i Lyngdal bruker bitter galle som bilde. Det er dette Hauge og vennene hans tømmer over lærdom, filosofi, sunn skrifttolkning og særlig «Lærestanden i sin Almindelighed».[69] Bloch refererer indirekte til *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke* når han viser til at Hauge skaper hat og forakt mot prestene, og sier at de har gått i Satans skole, er «Sieleslagtere» og kan lignes med «den store hore» og «Dyret» i Johannes' åpenbaring.

Den femte stereotypien retter seg mot ***samfunnsomvelteren og statsfienden*** Hauge. Flere brev formidler at prestene oppfattet ham som mer enn en trussel mot sunn fornuft, det bestående samfunnssystem og egen stand. Det er samfunnet og nasjonen han vil ødelegge. Hauge er både et unyttig og et skadelig medlem av «Statslegemet», skriver P.T. Lund i Husebø.[70] Aschenberg mener at Hauge allerede har forvoldt store ulykker for nasjonen, og at det er bedre at han «Forfølges» enn at «den hele Nation» og mange innbyggere «ruineres» på «Siel, Legeme og Velfærd». Brown understreker at øvrigheten bør gripe raskt og effektivt inn for å forhindre «Skade for det borgerlige Samfund». Slike formuleringer viser at noen prester forsto at Hauge de facto utgjorde tidens største, indre trussel mot den bestående samfunnsorden i riket.

Den sjette stereotypien kan kalles ***motløshetsskaperen*** og går ut på at Hauge skal ha brutt allmuen ned psykisk og skapt motløshet og fortvilelse med sin botsforkynnelse og formaninger: «De alltid prædike Lov og Lovens Straf […] den strenge og truede Dommer; uden nogensinde at omtale hans store Fader = Kierlighed Godhed og Naade», skriver sogneprest N. Solner i Seljord og mener at Hauge innprenter en «ængstelig Modløshed» hos tilhørerne.[71] Sogneprestene Monrad i Vinje og C.W. Kastrup i Håland forteller at Hauges forkynnelse påvirker tilhengerne fysisk så de får lutende kroppsholdning, flakkende blikk og sørgmodig talemåte, «med Hoved hengende endog ved Klædedragt saaledes udmerkede», ifølge Monrad.[72]

68 Brev datert 31.7.1804.
69 Brev datert 18.9.1804.
70 Brev datert 2.8.1804.
71 Brev datert 11.9.1804.
72 Brev datert 5.10.1805, jf. brev datert 6.8.1084 fra Kastrup.

I tillegg formidler to innberetninger en stereotypi om Hauge som ***slavedriveren***. Den finnes ikke i kanselliets brev og er interessant fordi den står i sterk motstrid til historisk kunnskap om Hauges næringsvirksomhet og -etikk. Aschenberg forteller om et villfarent sognebarn som «formodentlig» fulgte Hauge som «Slave og Træl» til papirmølla hans, og at arbeiderne må innhente tillatelse for å reise fra mølla om de ønsker det. Biskopen skriver to ganger om slavedriving og hevder at Hauges tilhengere «trælle […] som hans Lastedyr og Slaver i hans Teglverker, Papirmøller, og hans mange og vidt adspredte Anlæg».

Et straffenarrativ

Kanselliet ba om forslag til hvordan Hauges virksomhet kunne hemmes. De fleste svarte på det, noen med flere forslag. Et flertall anbefalte skjerpet bruk av eksisterende lover om omstreifing, sensur og konventikler. Når fjorten prester foreslo å fordrive omstreifere, viser det at mange innså at Hauge var i ferd med å skape en folkebevegelse og et landsomfattende nettverk som fungerte (skremmende) godt. Hvis verken han eller vennene kunne reise, ville bevegelsen stagnere og kanskje dø av seg selv, mente de.

Sju prester skrev at vennesamlinger burde forbys. Elleve foreslo å konfiskere Hauges skrifter, og ti foreslo å skjerpe sensuren. Ni prester mente at bøtelegging var hensiktsmessig, og noen foreslo progressive bøter som gjerne kunne tilfalle skole og fattigpleie. Tre prester anbefalte fengsling eller forbedringsanstalt. Biskopen mente deportasjon til en av rikets kolonier var en egnet reaksjon.

Så godt som alle ville at sentralmyndighetene skulle gripe inn på en eller annen måte. Tre skiller seg ut: Sogneprest Støren beskrev Hauges skrifter som mystisk «Ripsraps», men foreslo å la ham være i fred og overlate saken til tiden, prestenes klokskap og opplysning.[73] Sogneprest Abel fryktet, som nevnt, at straff ville gjøre Hauge til martyr.[74] Sogneprest Michelet uttalte seg verken om tiltak eller straff.[75]

Unntakene hindrer ikke at innberetningene framstår som et straffenarrativ: «Ondet» Hauge burde bekjempes gjennom hard og resolutt aksjon fra myndighetene, mente de fleste prestene. Flere skrev likevel at straff

73 Brev datert 1.9.1804.
74 Brev datert 24.8.1804.
75 Brev datert 23.8.1804.

ikke var nok siden Hauges suksess delvis måtte tilskrives at allmuen var uopplyst og lett å forføre.

Et opplysningsinspirert forebyggingsnarrativ

De fleste som ville straffe, anbefalte samtidig opplysning som et mottiltak. Dermed kan innberetningene også karakteriseres som et opplysningsinspirert forebyggingsalternativ. Ti prester argumenterte for dette og ville forbedre allmueskolen, lærerutdanningen og læremidlene. Fire hadde tiltro til at menigheter som tok i bruk den nylig autoriserte *Evangelisk-Christelig Psalmebog* (1789), ville være godt rustet mot svermeri og fanatisme. *Kingo* var øyensynlig mindre egnet. Ni prester foreslo at de selv kunne opplyse og forebygge gjennom prekener, og ved å delta på flere katekisasjoner. Biskopens «Hovedmiddel» var opplysning: «den velgiørende Almueoplysning og alt hvad med denne slaaes i Forbindelse – f. E. at oprette Planteskoler og Seminarier for tilkomne Folkelærere – anlegge i Norges vidløftige Egne faste Skoler». Disse og flere skoletiltak ville virke bedre enn straff, skrev han, men la til at tvangsmidler var nødvendig i tilfellet Hauge.

Et annerledes narrativ?

Dette er ikke stedet for en grundig sammenligning mellom innberetningene fra Kristiansand og tilsvarende innberetninger fra de andre stiftene – som heller ikke er analysert hver for seg. Likevel kan følgende trekkes fram:

Sammenlignet med tidligere forskning passer det kirkelige narrativet fra Kristiansand bedre med Mannsåkers synspunkt om at innberetningene nasjonalt viser sterk kritikk av Hauge i presteskapet enn med Lindbeck, som argumenterer for mer sammensatte holdninger. Det er også vanskelig å finne det Lindbeck karakteriserer som positive svar i materialet mitt. Ingen av de få, norske prestene som anerkjente Hauge og virksomheten hans, kom fra Kristiansand stift.[76] Selv en folkelig og mild opplysningsprest som Hans Jacob Grøgaard uttalte seg skarpt om Hauge.[77] Svarprosenten for presteinnberetningene fra Kristiansand lå også litt høyere enn landsgjennomsnittet, hhv. omkring 44 og 40 prosent.[78] Dette er små forskjeller, men

76 Ording 1947: 238.

77 Brev datert 11.8.1804.

78 Prosentene er regnet ut fra Mannsåker 1954: 21 som oppgir at de i 1800 var i alt 469 aktive geistlige / geistlige i funksjon i Norge og 74 i Kristiansand, koblet mot de 190 innberetningen som Lindbeck (1999) viser til nasjonalt og de 33 fra Kristiansand stift på Statsarkivet samme sted (biskopens medregnet).

de kan indikere at prestene i Kristiansand stift heller var mer engasjert av og mer negativt innstilt til Hauge enn embetsbrødre ellers i landet.

Avslutning

Jeg har vist at Kristiansand stift står i en særstilling når det gjelder den geistlige motstanden mot Hauge fordi Peder Hansen la tydelige føringer for innberetningene for hele landet gjennom brevet sitt som kanselliet langt på vei kopierte. Dette er påpekt før. Nytt her er den sterke rollen jeg tillegger Kristiansand som sentrum for Hauges publiseringsvirksomhet gjennom haugiansk eierskap over papirmølla på Fennefoss kombinert med trykkeriet i stiftsstaden og Ole Nielsens kjøpmannskap. Muligheten for litteraturproduksjon og -spredning var særlig god her.

Videre har jeg analysert en kilde som har vært lite brukt, originalbrevene fra prestene i Kristiansand stift. De avdekker et nesten entydig negativt narrativ om Hauge med flere karakteristiske stereotypier. Jeg viser også at forholdsvis få prester fra stiftet sendte innberetning, og særlig få av de yngre. Samlet sett gjorde under halvparten av prestene det, noe som kan bety at innberetningene fra Kristiansand ikke nødvendigvis er representative for holdningen til Hauge blant stiftets prester.

Det kirkelige narrativet om Hauge fra Kristiansand er et fiende- og straffenarrativ bygd på rykter, sjablongmessige karakteristikker og personlig aversjon mot Hauge og kristendomsforståelsen hans. Det avdekker også frykt blant prestene for at samfunnsordenen sto på spill. Narrativet var tilskyndet og påvirket av to rasjonalistiske biskoper som i tillegg var alarmert over at stiftsbyen ble et litterært senter for bevegelsen.

Referanser

Amundsen, A. B. (1997). «The Haugian Heritage» – A symbol of national history. I J. Braarvig & T. Krohg (Red.), *In search of symbols. An explorative study* (s. 214–233). Novus.

Amundsen, A. B. (2022, 29. juni). Peder Hansen. I *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Peder_Hansen

Bang, A. C. (1888). *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid*. N. Andresens Forlag.

Breistein, D. (1955). *Hans Nielsen Hauge. «Kjøbmand i Bergen»*. John Griegs Forlag.

Dørum, K. & Sødal, H. K. (Red.). (2017). *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon*. Cappelen Damm Akademisk.

Faye, A. (1867). *Christianssands Stifts Biskope- og Stiftshistorie*. Brøgger & Christies Bogtrykkeri.

Garcia de Presno, J. (2021). En analyse om skadelig lære i rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, 75(1–2), 157–174. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1–2.5426

Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergrunn.* Cappelen Damm.
Hauge, H. N. (1914). *Hans Nielsen Hauges Reiser og vigtigste Hændelser beskrevet af ham selv* (3. utg.). Grøndahl & Søns Forlag. (Opprinnelig utgitt 1816)
Hauge, H. N. (1952). Hans Nielsen Hauges Reiser og vigtigste Hændelser beskrevet af ham selv. I *Hans Nielsen Hauges skrifter*, bd. VI, utgave ved H. Ording. Andaktsbokselskapet. (Opprinnelig utgitt 1816)
Heggtveit, H. G. (1905–1911). *Den norske kyrkje i det nittende Aarhundre: bd. I.* Cammermeyers Boghandel.
Kjebekk, E. (2004). *Haugerørsla i Evje og Hornnes*. Evje og Hornnes sogelag.
Koht, H. (1936). Hans Nielsen Hauge. I E. Berggrav, *Kirke og kultur: bd. 43* (s. 551–605). Grøndahl & Søns boktrykkeri.
Lindbeck, A. (1999). *Presteskapet sitt syn på Hans Nielsen Hauges religiøse vekkelse i 1804* [Hovedoppgave]. Universitetet i Bergen.
Mannsåker, D. (1954). *Det norske presteskapet i det 19. hundreåret. Sosialhistoriske studiar*. Samlaget.
Mannsåker, D. (1961–1962). Hans Nielsen Hauges motstandarar. *Historisk tidsskrift*, *41*, 381–400.
Murberg, T. (2016). *Hans Nielsen Hauge på vandring i Norge og Danmark 1796–1804*. Haugeinstituttet.
Norborg, S. (1966). *Hans Nielsen Hauge*. Cappelen.
Ording, H. N. H. (1947). Hans Nielsen Hauge 1771–1824. Innledning til *Hans Nielsen Hauges skrifter: bd. I* (s. 9–59). Andaktsbokselskapet.
Repstad, L. (1971). Hauge-spor på Agder. I *Årbok for Agder bispedømme 1971* (s. 30–41). Agder bispedømmeråd.
Sandvin, H. (1999). *Hans Nielsen Hauge og Telemark*. Teledølens Boktrykkeri.
Seland, B. (2017). I «Fællesskab og Samfund» – Haugebevegelsens organisasjon. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 104–132). Cappelen Damm Akademisk.
Seland, B. (2022). «utilladelige Taler for Almuen»: En studie av forsvar og lovanvendelse i rettssaker mot haugianerne i Råbyggelaget, Kristiansand stift. *Heimen*, *59*(3), 199–220. https://doi.org/10.18261/heimen.59.3.2
Schou, J. H. (1800). *Chronologiske Register over de Kongelige Forordninger og Breve, samt andre trykte Anordninger*. N. Christensen.
Slettan, B. (1992). *«O, at jeg kunde min Jesum prise …» Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet*. Universitetsforlaget.
Støylen, K. (1984). *Vår kirke i sør. Christianssands stift, Agder bispedømme 1684–1984*. Agder bispedømme.
Statsarkivet i Kristiansand, biskopen i Kristiansand, GO – 0008 C313 Hans Nielsen Hauges virksomhet, linavl, tangarter og trolovelser 1782–1809. Digitalisert her: https://haugeinstituttet.no/bibliotek/historiske-dokumenter/
Ulvund, F. (2018). Wahhabisme som skremmebilde i Skandinavia rundt 1800: Hans Nielsen Hauge i lys av osmansk anti-wahhabisme. *Historisk tidsskrift*, *97*(2), 98–114. https://doi.org/10.18261/issn.1504-2944-2018-02-02
Wergeland, N. (1963). *Christiansands Beskrivelse*. Universitetsforlaget. (Opprinnelig utgitt 1811–1813)
Ytterbøe, S. (1957). *Holla II*. Erik St. Nilssens boktrykkeri.
Ytterbøe, S. (1975). *Holla I*. Nome kommune.
Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie: bd. II*. Lutherstiftelsen.

KAPITTEL 6

Er det den konfliktskapende eller fredssøkende Hauge som bør minnes?

Jostein Garcia de Presno Høgskulen i Volda/MF vitenskapelig høgskole

Abstract: The approach of the Norwegian lay preacher Hans Nielsen Hauge (1771–1824) toward contemporary society was twofold. Before Hauge's trial, it was largely one of conflicts; afterwards it was mainly one of conciliation. In the study of Hauge, there has been a tendency to approve of or give prominence to the former approach, while disapproving of or neglecting the latter. I argue that Hauge's two approaches toward society should be valued according to what results they brought about. By this criterium, the conciliatory approach is seen to have accomplished results which the more antagonistic approach could not. However, both approaches had their merits: the antagonistic approach created the first Norwegian mass movement; the conciliatory made it acceptable to society.

Keywords: Haugean movement, trial, Hans Nielsen Hauge, conflict, historiography

Sitering av denne artikkelen: Garcia de Presno, J. (2023). Er det den konfliktskapende eller fredssøkende Hauge som bør minnes? I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 6, s. 117–139). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch6

Innledning

I dette kapittelet ønsker jeg å stille spørsmål ved det jeg mener både er og har vært en utbredt og kanskje ubevisst oppfatning om Hans Nielsen Hauge (1771–1824) og Hauge-bevegelsen. Enkelt sagt går denne oppfatningen ut på at den tidlige bevegelsens verdier og framgangsmåter var bedre eller viktigere enn den sene. I 2021 kom for eksempel denne tendensen til syne ved markeringen av 250-årsjubileet for Hauges fødsel, gjennom et sterkt fokus på Hauges og bevegelsens tidlige virksomhet. Tendensen til den store oppmerksomheten mot de første åtte årene av Hauges virksomhet på bekostning av de ti siste kan kanskje komme av at man ser likhetstrekk mellom vår tids verdier og verdier som den tidlige bevegelsen stod for, mens den sene bevegelsen ikke vekker like stor beundring eller fascinasjon. For å problematisere denne tendensen ønsker jeg å flytte oppmerksomheten over på de faktiske konsekvensene av Hauge-bevegelsens virksomhet. Hvordan framtrer henholdsvis den tidlige og sene Hauge-bevegelsen i lys av resultatene haugianerne oppnådde?

Problemstillingen legger til grunn en svært vanlig inndeling av Hauges og bevegelsens liv i to faser; en inndeling som jeg også slutter meg til. Denne inndelingen ser rettssaken mot Hauge, som varte fra 1804 til 1814, som et vannskille mellom de to fasene. Før rettssaken var Hauges og haugianernes omgang med samfunnet i stor grad preget av konflikt. På flere områder av bevegelsens virksomhet kom de i klammeri med myndigheter og borgerskap. Jeg kaller dette den konfliktskapende fasen. Etter rettssaken, derimot, var forholdet nesten utelukkende preget av tilpasningsvillig harmoni og orden, i hvert fall fra haugianernes side. Det var om å gjøre å finne en måte å eksistere på sammen med samfunnet. Dette kaller jeg den fredssøkende fasen. De to fasene hadde altså omtrent diametralt motsatte tilnærmingsstrategier til samfunnet. Som Berge Furre så billedlig formulerte det: sammenlignet med den «stormfugl» som hadde herjet før rettssaken, var Hauge-bevegelsen etterpå en «malande katt på statens fang».[1]

Hauge-bevegelsens brede samfunnsmessige påvirkning på kirkeliv, næringsliv og politikk i 1800-tallets Norge er i dag vidt anerkjent.[2] Jeg mener at det var nettopp bevegelsens retningsendring fra konfliktskapende til fredssøkende som muliggjorde denne store og langsiktige innflytelsen. Med andre ord oppnådde den malande katten noe som stormfuglen ikke

1 Furre 1999a.
2 Se for eksempel Grytten og Minde (2015), Pryser (1999) og Thorkildsen (1998).

klarte. Uten den malande katten tror jeg faktisk heller ikke det hadde vært noen Hauge-jubileer. I det følgende ønsker jeg derfor å se på hva Hauge-bevegelsen oppnådde i sine to svært så ulike faser, hvordan den påvirket norsk samfunnsliv, og hvilken pris bevegelsen måtte betale for å transformeres fra konfliktskapende til fredssøkende. Selv om Hauge-bevegelsen fortsatte å utvikle seg også etter Hauges tid, begrenser jeg meg her til å drøfte perioden fram til Hauges død i 1824. I denne perioden var Hauge den ideologiske hovedleverandøren for bevegelsen, og drøftingen tar utgangspunkt i hans virksomhet.

Historiografiske tendenser

Oppfatningen om at den tidlige, konfliktskapende fasen var viktigere eller riktigere enn den senere fredssøkende fasen er ikke et nytt fenomen. Tonen ble egentlig satt av Hauge selv, som med sin selvbiografiske reisebeskrivelse ene og alene skildret sin egen og bevegelsens aktivitet før rettssaken.[3] Oppfatningen har også kommet til uttrykk på ulikt vis i både kirkehistoriske og allmennhistoriske framstillinger gjennom tidene. I Hauge-biografier, som hos Anton Christian Bang og Sverre Norborg, har fortellingen om Hauges liv i praksis vært fortellingen om den opprørske bevegelsen før statens inngripen, med årene etter rettssaken mer som et etterspill.[4] I oversiktsverk over norsk kirkehistorie av Andreas Aarflot og Einar Molland har riktignok bevegelsen etter rettssaken fått langt bredere omtale, men her har Hauges betydning for den sene bevegelsen blitt viet lite oppmerksomhet.[5]

Også hos ikke-teologer har lignende tendenser kommet til syne. Francis Sejersted ser årene fram til 1805 som «den åndelig rikeste», mens «en viss åndelig avslapning» viste seg i ekspansjonsfasen etter 1814.[6] Lars Petter Hermansen går så langt som å kalle rettssaken mot Hauge for «sluttstrek for det som i virkeligheten var den første uavhengige folkebevegelse i Norge».[7]

3 Hauge 1952.
4 Bang 1910; Norborg 1970.
5 Molland 1979: 70–72; Aarflot 1967: 251–258. Oppfatningen av Hauges tidlige opprør som teologisk riktig og hans senere lojalitet mot verdslige autoriteter som feil gjorde seg også gjeldende i historiebruken i den radikale lekmannsbevegelsen på slutten av 1800-tallet, jf. Ulstein (2019, s. 134).
6 Sejersted 1995: 255, 298. Øystein Rian (2014, s. 441) hevder på lignende vis at Hauge forfektet «en noe mindre krevende og mer konvensjonell kristendom» etter 1814.
7 Hermansen 2018. Andre har påpekt kontinuiteten i bevegelsen på begge sider av rettssaken, men gjerne på tross av, mer enn på grunn av, Hauges innsats. Ifølge Halvdan Koht hadde Hauge-bevegelsen «vekkt eit liv som det var uråd å kue». Koht 1926: 349, 351. En lignende formulering finner vi hos Knut Mykland (1978, s. 131).

Det ferskeste eksempelet på en vektlegging av bevegelsens første tid er Trygve Riiser Gundersens imponerende tobindsverk om haugianerne, hvorav første bind nylig er utkommet. Verket skal, etter planen, kun ta for seg bevegelsen fram til rettssakens begynnelse.[8]

Den store oppmerksomheten omkring den første fasen kan henge sammen med en nedvurdering av Hauges betydning for bevegelsen etter rettssaken. Den dominerende oppfatningen har vært at Hauge på den tiden ikke lenger spilte noen sentral rolle. Tore Pryser påpeker at «Hauge sjølv fekk mindre å seie» for bevegelsen etter rettssaken.[9] Anders Johansen hevder at «Hauges store tid var over med fengslingen i 1804»,[10] mens Universitetsforlagets tobindsverk om norsk historie slår fast at etter fengslingen «overtok andre ledelsen av bevegelsen».[11] Berge Furre mener dette skyldtes at det var en «resignert» Hauge som bosatte seg på Bredtvet etter rettssaken.[12] Imot dette synet har Øyvind Norderval svart med å skildre hvordan Hauge etter rettssaken tvert imot jobbet aktivt for «de samme mål» som før, bare med en ny strategi, og Ståle Dyrvik har anført at Hauge-bevegelsen etter rettssaken nettopp «overlevde i kraft av leiarens klarsyn og måtehald».[13]

Jeg tar utgangspunkt i Nordervals og Dyrviks observasjoner av Hauges sentrale rolle for bevegelsen etter rettssaken. Mens mye av forskningen på Hauge-bevegelsen er konsentrert om hvilke samfunnsstrukturer som muliggjorde framveksten av Hauge-bevegelsen, ønsker jeg i større grad å anlegge et aktørperspektiv, med særlig oppmerksomhet mot Hauges rolle for bevegelsens retningsendring og hvordan han var påvirket av rettssakens anklager. Spørsmålet blir da hvilken av de to linjene som Hauge stod i bresjen for, den konfliktskapende eller den fredssøkende, som førte til best resultat på lang sikt. Eller, med tanke på framtidige Hauge-jubileer: Er det den konfliktskapende eller fredssøkende Hauge som bør minnes? For å drøfte dette spørsmålet vil jeg foreta en skildring av henholdsvis den konfliktskapende og fredssøkende fasen med særlig vekt på bevegelsens forkynnelsesaktivitet, bokutgivelser og handelsvirksomhet.

8 Gundersen 2022.
9 Pryser 1999: 262.
10 Johansen 2019: 262.
11 Moseng et al., 2003: 333.
12 Furre 1997: 193.
13 Dyrvik 2011: 206; Norderval 1999: 503.

Konfliktlinjen

Haugevekkelsens første fase kan regnes fra Hauges livsendrende opplevelse i 1796 til det danske kanselli grep inn i 1804. Selv om disse årene var preget av konflikter, var Hauge egentlig ikke direkte konfliktsøkende. Som bønder flest, var han både kongetro og autoritetstro, og ga ofte uttrykk for at hans virksomhet ikke *egentlig* var i konflikt med kongens lover.[14] Han flyttet til Bergen blant annet for å unngå konflikter, og unnlot å opplyse prestene om sine religiøse samlinger av samme grunn.[15] Som Riiser Gundersen så tydelig har vist, stod de første årene av Hauge-bevegelsens virksomhet likevel tydelig i konfliktens tegn.[16] Bevegelsens voldsomme aktivitetsnivå utfordret på en rekke områder samfunnets normer og regler og ble dermed konfliktskapende. Dette gjaldt på alle de viktigste virksomhetsområdene i bevegelsen: både den omreisende predikantvirksomheten, skriftutgivelsene og handelsvirksomheten.

Når det gjaldt predikantvirksomheten fortsatte for eksempel Hauge å avholde religiøse møter uten å melde fra til lokale prester på tross av stadige pågripelser og hjemsendelser. Som så ofte er blitt påpekt, ble Hauge pågrepet hele ti ganger for sin predikantvirksomhet før rettssaken. Hver gang fikk han formaninger om å holde opp med sin aktivitet. Han svarte da alltid at det løftet kunne han ikke gi, for det ville være å gå imot Bibelens ord.[17] Denne kompromissløse linjen ble gjeldende for hele bevegelsen, og fram til 1805 ble flere haugianere pågrepet for lignende forhold.[18] En typisk problemstilling for Hauge og haugianerne i denne fasen var om de skulle love å holde opp med predikantvirksomheten for å slippe (ut av) arrest.[19] Eller som de selv gjerne formulerte det: om de skulle lyde Gud eller mennesker. Svaret var i praksis gitt på forhånd, for de kunne ikke trosse det de oppfattet som Guds vilje.

Hauges mange bokutgivelser var også konfliktskapende. Det var ikke bare oppsiktsvekkende at han som en selvtitulert «mindre skriftlærd Dreng» skrev bøker; også innholdet var omstridt. Skriftene hans var både

14 Jf. åpningssetningen i hans første skrift: «Af den gode Guds Forsyn har vi her i vore Lande, som vi ere udi, haft en god Regiering, som har haft største Omsorg for Landets Vel, til aandelig og timelig Freed.» Hauge 1947: 83.
15 Riksarkivet (RA): RA/S-1151/D/L0002, forhør av Hans Nielsen Hauge, svar på spørsmål 79.
16 Gundersen (2022, kap. 10–12) mener også det finnes indikasjoner på at Hauge til en viss grad også oppsøkte konfrontasjoner.
17 Jf. RA/S-1151/D/L0002, bilag 69, forhør av Hans Nielsen Hauge i Hokksund arresthus 1. november 1804.
18 Bang 1910: 183–184; Seland 2022; Supphellen 2012: 82.
19 Grendahl 1849: 20; RA/EA-6834/F/L0001, Haugianerbrev 1, s. 29, 88, 193.

reaksjonære og revolusjonære.[20] De var reaksjonære, fordi de framhevet det som i samtiden av mange ble oppfattet som foreldet pietisme. Hauge hevdet selv at han ikke forkynte annet enn barnelærdommen, men det var også nettopp problemet. Pontoppidan, som Hauge lente seg på og som man fortsatt pugget i konfirmasjonsundervisningen, var for lengst forlatt som allmenn rettesnor av den dannede elite, og ble av mange oppfattet som gammeldags og bakstreversk.[21]

Hauges skrifter var på samme tid også revolusjonære. Med sine kraftuttrykk om presteskapet, de autoriserte religionslærerne, kritiserte han ikke bare prestene. Han angrep samtidig den lutherske standslæren og eneveldets samfunnsstruktur.[22] Bøkene hans var dessuten ment og ble oppfattet som erstatninger for kirkens egen kjernelitteratur: Lekmannen Hauge utga en egen salmebok, en egen postill (prekensamling), og han prøvde til å med å få utgitt en slags allmuebibel som var nedkortet og kommentert av ham selv.[23] Den skulle dermed være overkommelig for «enfoldige» både å anskaffe og forstå. Når det før rettssaken innkom en rekke bekymringsmeldinger fra presteskapet rundt om i landet om at «Hauges lære» var skadelig, var denne oppfatningen blant annet basert på at Hauge gjennom sine skrifter på ulovlig vis opphevet seg selv til religionslærer.[24]

Hauges handelsvirksomhet medførte også en rekke konflikter etter at han ble kjøpmann i Bergen i 1801. I løpet av bare tre år ble Hauge bøtelagt både for brudd på bokbindernes monopol, for å ha latt svogeren styre handelen mens han selv var på reise, og for å ha sendt en av skutene sine til Finnmarkens amt for å handle uten privilegium.[25] Rundt omkring i landet var dessuten haugianere involvert i fire–fem rettssaker og tvister om arv, som et direkte resultat av at Hauge forkynte at det var bedre å testamentere verdiene sine til Guds rike (les: haugianernes virksomhet) enn å la utroende slektninger få dem.[26] I tillegg kom rykter som særlig skulle tiltrekke seg sentralmyndighetenes oppmerksomhet, nemlig om slaverikontrakter i nord og innkjøp av flere, store eiendommer. De mange konfliktene vitner om et stort handels- og næringsengasjement, og at Hauge stadig gikk for fort fram til å klare å overholde tidens handelsreguleringer.

20 Jf. framstillingen av Hauges kristendomsforståelse i Aarflot (1969).
21 Se for eksempel RA/S-1151/D/L0001, forsvarers innlegg, s. 12.
22 Furre 1999b.
23 Hauge 1799/1951, 1949/1800; Aarflot 1969: 110–113.
24 Garcia de Presno 2021.
25 Breistein 1955: 64–74, 274.
26 Breistein 1955: 207–216.

Det er ikke vanskelig å forstå at Daniel Thrap og Johan Schreiner har ansett de økonomiske mistankene mot Hauge som hovedårsak til statens inngripen, og at flere historikere har tolket Hauges bevegelse som et opprør mot handelsborgernes monopoler.[27] Her var en person som tilsynelatende nektet å innordne seg samfunnets vedtatte reguleringer når de ikke passet hans planer og kristendomssyn. Eller var han faktisk en bedrager, en som tjente seg rik på fattiges godtroenhet? I myndighetens øyne framstod han mer og mer som det.[28] I 1804 kulminerte de mange små konfliktene knyttet til omreisende forkynnelse, bokutgivelser og handel i én stor: rettssaken mot Hauge, initiert av styresmaktene i København. Siktelsen inneholdt følgelig anklager om både ulovlig konventikkelvirksomhet, skadelig lære og økonomisk bedrageri.

En omstridt folkebevegelse

Hva fikk haugianerne igjen for sin konfliktlinje? Resultatene var svært omfattende. For bare å nevne noe ble Hauge raskt Norges mest leste forfatter, og et landsdekkende kolportørnettverk ble bygget opp for å distribuere de mange utgivelsene. Beslagleggelsen av Hauges skrifter under rettssaken viste at de hadde fått nasjonal utbredelse.[29] Hauges handel strakte seg snart fra Lindesnes til Troms, og i løpet av disse få årene ble det satt i gang et trettitalls bedrifter.[30] Menn og kvinner var involvert i både produksjonen og handelen, og det var i realiteten like mye hele bevegelsens handel som Hauges. I 1802 kunne dessuten Hauge skryte av å ha en mengde omreisende forkynnere med seg på laget: «Over hundrede er begavet at tale, og iblandt reiser omkring, holder offentlig Taler og Samlinger.»[31] Innen få år var gått, var Hauges navn beundret, latterliggjort og fryktet helt til København.

Det som likevel må regnes som det største langsiktige resultatet av konfliktlinjen, var mobiliseringen av det som i ettertid er blitt kalt Norges første landsdekkende folkebevegelse.[32] Rundt omkring oppstod det lokale venneflokker, ofte med utgangspunkt i familie- og slektskapsbånd.[33] I eneveldets

27 Koht & Schreiner 1934–1936; Mykland 1978: 131; Thrap 1893.
28 Jf. siktelsen om at Hauge skulle ha «betient sig af [Almuens] Eenfoldighed til at berige sig»; RA/S-1151/D/L0002, forhør av Hans Nielsen Hauge, s. 3.
29 Kullerud 1996: 30. Se også Lars Ørstaviks (1982) mer detaljerte analyse av utbredelsen av Hauges skrifter på Sunnmøre.
30 Grytten 2014: 55.
31 Brev fra Hauge 17. april 1802. Hauge 1971: 148.
32 Mykland 1978: 126.
33 Seland 2017: 116.

stedbundne standssamfunn begynte tusener av menn og kvinner, unge og gamle, bofaste og «omvankende», rike og fattige, personer med og uten utdannelse, fra bygd og by, fra syd til nord, å oppføre seg som en stor, nasjonal familie. De kalte hverandre brødre og søstre, og «under personleg overvaking av Hauge støtta dei kvarandre med informasjon, kapital, praktisk hjelp av alle slag, og jamvel med driftige ektemakar».[34] Ifølge «vennene» selv var det eneste tilhørighetskriteriet en ekte overbevisning om egen syndefullhet og Jesu nåde, med et uavlatelig arbeid for sjelens frelse. I praksis var nok aksept av Hauges ideologiske autoritet også forventet. Og om ikke eiendomsfellesskap ble gjennomført fullt ut, så oppstod i praksis et formålsfellesskap for alle de haugianske virksomhetene.[35]

Når jeg kaller denne folkebevegelsen det viktigste resultatet av konfliktlinjen i et langsiktig perspektiv, er det på grunn av den videre utviklingen. På tross bevegelsens store utbredelse var statens inngripen svært effektiv og lammende da den til slutt bestemte seg for å handle. Da Hauge ble arrestert, mistet bevegelsen sin leder. Da Hauges skrifter ble konfiskert landet rundt, mistet mange haugianere tilgangen til sin viktigste inspirasjonskilde.[36] Da det ble kunngjort forbud mot lekmannsforkynnelse, stoppet forkynnelsen opp.[37] Og da Hauges bo ble inndratt, stoppet handelen opp.[38] Resultatet var at i 1805 var det aller meste av Hauge-bevegelsens utadrettede virksomhet opphørt, slik at «Fredrik 6.s embedsværk fik den ro og orden, det behøvede».[39] Tilbake satt engstelige haugianere på en rekke spredte gårder og bedrifter og lurte på om de også kom til å bli tiltalt.[40] Det som først og fremst var tilbake var vennene selv, med deres felles identitet og tilhørighet. Det var denne uformelle, nettverksbaserte haugianeridentiteten som skulle komme til å utgjøre grunnstammen i den nye bevegelsen som ble bygget opp etter rettssaken. For om bevegelsen hadde stoppet opp, stod folket igjen med en sterk, felles identitet, som verken sosial kontroll eller rettssak helt kunne utslette. Derfor var folkebevegelsen, med vekt på dette ordets første del, det viktigste resultatet av konfliktlinjen.

34 Dyrvik 2011: 207.
35 Seland 2017: 111–114.
36 Norborg 1970: 105–108.
37 Noen unntak fantes, som John Haugvaldstad i Stavanger. Heggtveit 1905–1911: 362.
38 Breistein 1955: 309.
39 Feldbæk 1998: 248.
40 Selv om det ble besluttet å ikke anlegge sak mot andre enn Hauge, ble dette aldri offisielt kunngjort. Se bla. undersøkelseskommisjonens innstilling, RA/S-1151/D/L0002, konsepter 1804: betenkning av 8. mars 1808, og bilag A.

Var konflikt nødvendig?

Siden konfliktlinjen resulterte i en nedstenging av bevegelsen, er det et interessant spørsmål om Hauge-bevegelsen kunne oppstått uten å være konfliktskapende. Det virker lite sannsynlig. Riktignok vil en sosial bevegelse alltid velge sine strategier ut ifra handlingsrommet og målsetningene den til enhver tid har.[41] Både ressursene bevegelsen har mulighet for å mobilisere og de politiske rammene er med å bestemme valgmulighetene til bevegelsen.[42] Sosiologen Inger Furseth har for eksempel vist hvordan Hauge-bevegelsens suksess og vekst før rettssaken i stor grad på denne måten kan tilskrives gode og effektive mobiliseringsstrategier.[43]

Likevel er det tydelig at ikke bare strategier, men også sentrale målsetninger i Hauge-bevegelsen stod i klar konflikt til gjeldende samfunnsnormer og lovverk under eneveldet. Lekmannsforkynnelse, reising uten godkjent formål, kritikk av den offisielle gudsdyrkelsen – på alle disse områdene var haugianerne på kollisjonskurs med stat og embetsverk. I tillegg kom Hauges mange dristige handelsforetak som skapte konflikter med handelsstanden.[44] I Hauge-bevegelsens enorme aktivitet var det en lang rekke elementer som stod i potensiell konflikt med gjeldende samfunnsordninger. Knut Dørum og Hilde Sandviks gjennomgang av opptøyer i Norge i perioden 1750–1850 viser at statens inngripen overfor urolige elementer ofte var en kombinasjon av gulrot og pisk, og at trusler, straff og disiplinering var en selvsagt del av statens handlemåte.[45] Reaksjonen mot Hauge-bevegelsen passer godt inn i dette bildet og ser ut til å være bare ett eksempel på at folkebevegelse og konflikt hørte nokså uløselig sammen under eneveldet.

Også et komparativt perspektiv synes å peke i retning av at konflikt var uunngåelig ved Hauge-bevegelsens oppstart. Den danske kulturhistorikeren Hanne Sanders har undersøkt tidlige vekkelser i Danmark og Sverige. Hun mener definisjonen av vekkelse nødvendigvis må innebære motstand mot og konflikt med religiøse myndigheter. Hun opererer derfor med et konflikthierarki ut ifra i hvor stor grad vekkelsene stod i motsetning til den etablerte samfunnsorden.[46] «Konventikkelvekkelse», som

41 Freeman 1979.
42 McAdam 2011; McCarthy & Zald 1977.
43 Furseth 2002: 65–165.
44 Schreiner 1933.
45 Dørum & Sandvik 2012: 10–11.
46 Sanders 1995: 22, 91.

Hauge-bevegelsen er et eksempel på, kan med Sanders' konflikthierarki sies å befinne seg midt på skalaen; mindre konfliktskapende enn separatistiske bevegelser, men mer enn presteledet vekkelse. Selv om Hauge-vekkelsen altså ikke var direkte konfliktsøkende, var den svært representativ for samtidens vekkelser ved å være konfliktskapende. Det samme mønsteret viste seg over hele Skandinavia.

Hvilke sjanser hadde Hauge-bevegelsens konfliktlinje til å lykkes? Eller, for å stille spørsmålet mer generelt: Hvilke utsikter til langsiktig suksess hadde egentlig konfliktskapende bevegelser i Norge på slutten av 1700-tallet? Folkelig opposisjon under eneveldet hadde større sjanser for å lykkes hvis den ble uttrykt i omskrevne former og ikke rettet seg mot konge og regjering direkte.[47] Særlig i begynnelsen av vekkelsen er det tydelig at Hauge la seg på denne linjen. Med tiden ble likevel den samlede utfordringen fra vekkelsen for mye for staten, som oppfattet bevegelsen som en alvorlig trussel. Et blikk på det samtidige Lofthusopprøret er ganske talende. Selv om Lofthusopprøret og Hauge-vekkelsen i utgangspunktet var to svært ulike bevegelser, var statens inngripen overfor dem slående lik. Den så begge bevegelsene som en trussel mot det bestående og behandlet dem deretter: Begge foregangsmenn ble anklaget i rettssystemet gjennom dømmende kommisjoner; det ble kunngjort offentlig at bevegelsens handlinger var ulovlige; tiltalen ble trykket og distribuert vidt og bredt; og i begge tilfeller var den tiltenkte straffen straffearbeid.[48] I begge tilfellene ble eneveldets samfunnsstruktur utfordret ut over det staten kunne tåle, med det resultat at staten grep inn.

For å foregripe den videre diskusjonen, kan vi også spørre oss: Ville konfliktlinjen ha fungert bedre etter 1814? Hvis haugianerne hadde fortsatt med sitt konfliktfylte forhold til myndighetene, hadde de lyktes bedre i Norge etter eneveldet? Det er tvilsomt. Andreas Seierstad, og i nyere tid Frode Ulvund, har gitt eksempler på håndhevelse av både konventikkelplakaten av 13. januar 1741 og det enda strengere separatismereskriptet av 5. mars 1745 i tiårene etter 1814.[49] Foranledningene var lokale vekkelsespredikanter og religiøse minoriteter som utfordret religionsmonopolet. De trosset den samme religionslovgivningen som Hauge hadde blitt dømt etter.[50] De fikk kjenne statens maktmidler på kroppen, og statens foretrukne måte å gripe

47 Dørum 2017a.
48 Fiskaa 2009; Garcia de Presno 2018.
49 Seierstad 1923; Ulvund 2014.
50 Hauge ble i første rettsinstans dømt i analogi med reskriptet av 5. mars 1745. Hauge 1952: 263.

inn på var fortsatt gjennom rettssystemet. Det var altså på ingen måte fritt fram for religiøse bevegelser etter 1814. Om konflikt med myndighetene var temmelig uunngåelig før 1814, var det like tydelig at det måtte en endring til i bevegelsen, om den skulle kunne fortsette. Denne endringen kom etter 1814.

En bevisst retningsendring

I 1814 var rettssaken over, og Hauge var en fri mann. Ut ifra et sosiologisk synspunkt er det ikke uvanlig at et samfunns reaksjon framprovoserer motreaksjoner hos sosiale bevegelser.[51] Det er derfor ikke overraskende å se en endring i bevegelsens karakter som et resultat av rettssaken. Det er dessuten et vanlig syn at bevegelsesledere etter hvert blir mer konservative for å bevare lederposisjon og tilgang til materielle ressurser.[52] Her var Hauge intet unntak. Mot slutten av rettsprosessen hadde han, som så mange andre nordmenn på den tiden, kjøpt seg gård og blitt selveier. I løpet av fengselsårene hadde han dessuten fått et godt forhold til flere geistlige og verdslige embetsmenn, som gjerne besøkte ham hjemme på gården. Hauge og flere haugianere hadde altså fått betydelig økonomisk og sosial kapital å miste.

Det norske samfunnet gjennomgikk også betydelige endringer i løpet av rettssakens gang. Mens Hauge ble pågrepet og siktet under eneveldet, falt den endelige dommen i et Norge som nylig hadde fått sin egen grunnlov. Hauge hadde store forventninger til det nyvunne medborgerskapet og den «retfærdige Regjering» landet nå hadde fått.[53] Men selv om landet hadde fått egen grunnlov, forble religionslovgivningen stort sett den samme som under eneveldet.[54] Dessuten ble straffe- og sivillovverket videreført. Ja, til og med eneveldets embetsverk ble tatt med inn i den nye unionen. Dette betydde at kirken fortsatt hadde monopol på offentlig utøvelse av religion, og at konventikkelplakatens bestemmelser ennå stod ved lag.[55] Både haugianernes sosiale posisjon og videreføringen av lovverket skulle derfor tilsi en mer dempet bevegelse i fortsettelsen.

51 McAdam 2011: 109.
52 Zald & Ash 1966: 334.
53 Hauge 1952: 50.
54 Thorkildsen 2014.
55 Eneveldets lovverk ble i utgangspunktet videreført, med mindre det stred mot Grunnloven. Først på 1830-tallet begynte man å stille spørsmål ved om konventikkelplakatens bestemmelser var forenlige med grunnlovens intensjon. Jf. Seierstad 1923: 255–260.

Retningsendringen i bevegelsen må likevel ikke bare sees som en uunngåelig utvikling eller en naturlig konsekvens av Hauges og haugianernes borgerlige samfunnsintegrering. For det første var det ikke selvsagt at det skulle bli noen ny bevegelse i det hele tatt. Hauges initiativ skulle vise seg å være avgjørende. Deretter var det et spørsmål hvilken profil den eventuelt skulle få. Her ble juridiske momenter fra rettssaken mot Hauge utslagsgivende, idet de var med å peke ut en ny, mulig retning for bevegelsen.

For det første hadde Hauge blitt dømt og straffet for brudd på konventikkelplakaten. Den gamle lovstridige møtepraksisen var derfor ikke aktuell å videreføre. Tvilen Hauge hadde vært med å så før rettssaken om konventikkelplakatens gyldighet, trakk han nå tilbake. For det andre hadde Hauges forsvarer, Niels Lumholtz, terpet og terpet i sin forsvarstale på at det gikk et avgjørende juridisk skille mellom offentlig forkynnelse og privat oppbyggelse. Offentlig forkynnelse var under ingen omstendigheter lov for lekmenn, mens privat oppbyggelse var tillatt under visse omstendigheter.[56] Her var det altså muligheter, gjennom en justering av virksomheten. For det tredje ble Hauge i rettssaken anklaget for skadelig lære og for å ha forsøkt å stifte en sekt.[57] Selv om han i siste instans ble frifunnet for dette, opplevdes det de kommende årene tvingende nødvendig for Hauge å overbevise geistlige myndigheter om ortodoksien av haugianernes lære og at de ikke utgjorde noen sekt.[58] Mens rettssaken stengte noen dører, ble altså andre åpnet.

På denne måten innebar ikke rettssaken kun en bråstopp for bevegelsen. Den ble samtidig en katalysator for endring innad i bevegelsen; en endring som blant annet kom til å foregå gjennom teologisk tilpasning. Lille julaften 1814 hadde et enstemmig, helnorsk dommerkollegium avvist å dømme Hauge til straffearbeid. I stedet lot de den tiårige rettsprosessen ende i en bot. Den endelige straffen stod i sterk kontrast til de opprinnelige anklagene. Hauge hadde fått en håndsrekning fra øverste hold. Nå var det opp til ham å forvalte tilliten.

56 Hauges forsvarer gjentok dette poenget til stadighet; RA/S-1151/D/L0001, forsvarers innlegg, s. 29, 31, 37, 56, 62.
57 Garcia de Presno 2021.
58 Selv i sitt testament fra 1821 tar Hauge til motmæle mot påstanden om at haugianerne var en religiøs sekt.

Fredslinjen

For Furre, med sin bakgrunn i et marxistisk historiesyn, må Hauges nye lydighet overfor myndighetene ha framstått som nederlag og resignasjon.[59] Men selv om bevegelsen var vingeklippet etter rettssaken, var det definitivt ingen tafatt Hauge som satt på Bredtvet.[60] Øyvind Norderval argumenterer, som nevnt, for at Hauge arbeidet for å nå de samme målene, bare med andre midler enn tidligere. Gjennom instrukser til vennene om forkynnelse, ved å inngå ekteskap, delta i fattigomsorgen og gjennom utarbeidelsen av et testament, søkte Hauge å fortsette å arbeide «til Guds ære og nestens gavn». På den måten ser Norderval bevegelsen etter rettssaken mer som kontinuitet enn brudd.[61]

Sannheten ligger kanskje et sted imellom Furres og Nordervals synspunkter: Hauge var tydelig aktiv, slik Norderval viser, men det var ikke bare et spørsmål om bytte av strategi. Også målene ble omdefinert. Hauges dilemma var på hva slags måte arbeidet med vekkelsen kunne gjenopptas under de rådende politiske, juridiske og teologiske omstendigheter.[62] For Hauge var ikke dette bare et praktisk dilemma, det var også eksistensielt. Hvordan kunne haugianerne bevare et sant kristenliv i den situasjonen de nå var? Hauges eget svar lød: ved «orden». Ved rettssakens slutt var det på denne måten ikke bare Norge som hadde fått en ny grunnlov, det hadde i praksis også Hauge-bevegelsen. Den tidligere så konfliktskapende regelen med å følge «Guds bud» for enhver pris, ble underordnet et ideal om å bevare ro og orden under alle omstendigheter.[63] Det må kunne sies å ha vært et nytt mål.

Når det gjaldt predikantvirksomheten, reiste ikke Hauge selv rundt lenger, og det var ikke bare av helsemessige årsaker.[64] Han erkjente nå konventikkelplakatens gyldighet og stod ved det løftet han hadde gitt i fangenskap om ikke lenger å trosse kongens forbud. Han beklaget også det han nå betraktet som fortidens «Uordener», som de mange store offentlige samlingene.[65] Overfor haugianerne inntok han samtidig rollen som både

59 Om Furres historiesyn, se Skree (2022, s. 447–485, 499–505).
60 Se for eksempel brev fra Hauge til venner 17. oktober 1815 og 4. april 1816, der Hauge tar initiativ til å starte opp bevegelsen på ny. Hauge 1972: 132, 142–143.
61 Norderval 1999.
62 Brev fra Hauge 11. desember 1817. Hauge 1972: 190–191.
63 Brev fra Hauge til venner i Kristiansand 14. oktober 1819. Hauge 1972: 278.
64 Se for eksempel brev fra Hauge 5. mars 1815: «Jeg føler en Drift at vandre ud at forkynde Guds Ord og hans Villie efter hvad hans Aand aabenbarer mig. Jeg er svag i Legemet, og den Lov som jeg er dømt for, staar ved Magt, saa Tvil kan ikke undgaaes.» Hauge 1972: 99.
65 RA/S-1151/D/L0002, forhør av Hans Nielsen Hauge, svar på spørsmål 198.

pådriver og brems. På den ene siden oppfordret han venner til å begynne å reise og forkynne igjen. Men etter hvert som vekkelsen begynte å bre om seg, formante han dem også strengt til å overholde (det han oppfattet som) bestemmelsene i konventikkelplakaten og unngå oppstyr. Derfor skulle de nå bare holde private «Opbyggelser», ikke offentlige «Taler og Forsamlinger».[66] De skulle ikke kalle inn naboene til møtene, men bare ta imot dem som kom. De skulle helst lese høyt fra en postill istedenfor å tale selv, og om noen skulle tale, så bare én på hvert møte. Og de unge burde heller lytte til de eldre og erfarne enn å tale selv.[67] Haugianerne skulle på denne måten ikke gjøre noe som kunne framprovosere en ny inngripen fra myndighetenes side.

Hauges instrukser ble raskt gjennomført i bevegelsen. Overivrige predikanter ble formant gjennom brev, eller ble innkalt til «patriarken» på Bredtvet, så han kunne overhøre dem.[68] Som et direkte resultat av denne instruksen ble det ikke holdt en eneste haugiansk «Forsamling» mer. Derimot ble det holdt en talløs mengde «Opbyggelser». Selv så sent som slutten av 1800-tallet ble det holdt «Opbyggelser» i Stavanger-traktene, da i regi av presten Lars Oftedal. Med sin mors haugianerbakgrunn hadde han nok fått begrepsbruken inn med morsmelka.[69]

At samlingene byttet navn til oppbyggelser var ikke bare en overfladisk navneendring eller et juridisk grep for å holde seg på rett side av konventikkelplakaten; det var også en teologisk innrømmelse. Haugianernes samlinger var på dette viset per definisjon ikke lenger i konflikt med prestenes offentlige embete som religionslærere. Haugianerne drev jo bare med privat *oppbyggelse*, ikke offentlig *lære* eller *forkynnelse*. Skillet mellom privat og offentlig, og mellom oppbyggelse og lære, hadde ikke haugianerne vært så nøye med før rettssaken. Da hadde Hauge freidig oppfordret haugianerne til å «opmuntre, lære og lede hverandre» hvis ikke prestene gjorde jobben sin.[70] Rettssaken medførte at han leste Bibelen med nye øyne. Nå angret han på at han hadde tatt Bibelen «for lydelig» tidligere.[71] Etter rettssaken skulle haugianerne kun oppbygge, oppmuntre og formane sin neste; lære og offentlig forkynnelse overlot de til prestene.[72] Hauge underordnet seg på

66 Garcia de Presno 2022: 192–193.
67 Brev fra Hauge 18. september 1817. Hauge 1972: 175–176.
68 Molland 1979: 70.
69 Furre 1990: 7.
70 Jf. innlegg i *Norske Intelligentssedler* i 1799. Bang 1910: 174.
71 Brev fra Hauge til venner 28. september 1805. Hauge 1972: 6.
72 Hauge viser blant annet til 1 Tess 5,11 og Heb 10,23–25.

denne måten det kirkelige hierarkiet, slik det var nedfelt i den augsburgske konfesjon, artikkel 14.[73] I tillegg til verdslig orden kom altså teologisk orden, eller rettere sagt underordning, inn i den haugianske «grunnloven».

Bokutgivelsene etter rettssaken utviste også orden på samme doble vis, med innordning i samfunnet og underordning i kirken. Med de nye utgivelsene inngikk Hauge i mye større grad i den voksende offentlige meningsutvekslingen. Særlig gjaldt dette reisebeskrivelsen, kirkehistorien, og den nye postillen. I motsetning til sine tidlige skrifter, var målgruppene for disse utgivelsene vel så mye utenforstående som haugianere. Her gikk Hauge bevisst inn for å framstå ortodoks, og tiden da Hauge framstod som religionslærer var forbi. Utgivelsenes teologiske profil kan sammenfattes i en formulering Hauge selv kom med i forbindelse med sluttredigeringen av ett av skriftene sine: «Nødig vil jeg støde.»[74]

Utgivelsene var også uttrykk for teologisk underordning, der Hauge søkte å motbevise rettssakens anklager om skadelig lære og forsøk på sektdannelse. Verken den kontroversielle postillen eller den reviderte Bibelen fra før rettssaken ble forsøkt utgitt på nytt i Hauges levetid. I stedet utga Hauge en forsonende redegjørelse for sin egen lære.[75] Det gjennomgående budskapet her var at haugianernes selvregulerte og private oppbyggelsesaktivitet ikke på noen måte kom i konflikt med prestenes særegne kall som offentlige religionslærere.[76] Denne avklaringen vis-a-vis prestestanden la på lang sikt grunnlag for at flere andregenerasjons haugianere, deriblant Hauges egen sønn, kunne ta teologisk utdannelse.

Den teologiske underordningen kom også tydelig til uttrykk i Hauges nye postill som ble utgitt i 1822. Der Hauge i sin første postill hadde vært eneforfatter, bestod denne andre postillen nesten utelukkende av en samling bidrag fra anerkjente geistlige, lutherske forfattere som Pontoppidan, Francke, Arndt og Luther selv.[77] «Samlingspostillen», som den etter hvert ble kalt, skulle gjendrive all tvil om haugianernes evangelisk-lutherske ståsted. Den fikk svært stor utbredelse og kom i årenes løp til å bli haugianernes møtebok framfor noen annen. Når postillen bare *nesten* utelukkende bestod av bidrag fra geistlige forfattere, er det fordi seks av Hauges egne betraktninger faktisk var med i postillen. Likevel ble ikke navnet hans

73 Rudelbach 1825: 56.
74 Brev fra Hauge 5. april 1817 i forbindelse med utgivelsen av skriftet «Religiøse Følelser og deres Værd». Hauge 1972: 167.
75 Redegjørelsen ble utgitt som et vedlegg til Hauges reisebeskrivelse.
76 Hauge 1972: 72–94.
77 Hauge 1954: 119.

nevnt blant de andre forfatterne på framsiden. Det var tross alt forskjell på lek oppbyggelse og lærde utlegninger og det gjaldt å ikke provosere.[78] Utgivelsen av både reisebeskrivelsen og postillen viste seg å bli en suksess. Thomas Amble, som hadde hjulpet Hauge med begge utgivelsene kunne fornøyd melde at «endog Lærde» hadde sagt: «Naar Grundsætningerne ere saadanne, da kan Ingen have med Føie noget at udsætte derpaa.»[79]

Også på handelens område var det orden som rådet. Haugianerne holdt fra nå av tydelige grenser mellom mitt og ditt i sine mange handelstransaksjoner med hverandre. Når Alexander Kielland i *Skipper Worse* lar det framstå som om haugianerne i Stavanger på 1840-tallet «ikke hadde idé om et ordentlig bokholderi», er derfor dette anakronistisk.[80] De mange bevarte haugianske vennebrevene fra tiden etter rettssaken formelig bugner av kredittoppgjør og regnskapsoversikter. Hauge startet heller aldri opp noen ny felles-haugiansk handel; den hadde vist seg å være for kontroversiell. Men selv om Hauge var ferdig som handelsmann i stort format, var det motsatte tilfelle med haugianerne. Om næringsliv hadde vært et kjennemerke på haugianerne før rettssaken, ble det det i enda større grad etterpå. Forskjellen var at konfliktene med myndighetene nå var blitt borte fra de mange næringsforetakene. Francis Sejersted har påpekt hvordan vennesamfunnene på denne måten utover 1800-tallet ble et springbrett for bønder og husmenn som ønsket å flytte inn til byene og gjøre handelsmenn og håndverkere av seg.[81] Handelen var blitt samfunnsbyggende istedenfor samfunnstruende.[82]

Aksept med bismak

Etter rettssaken fikk dessuten Hauge-bevegelsen et nytt element som ikke hadde vært mulig før 1814, nemlig politisk engasjement. Grunnlaget ble lagt allerede i Hauges levetid, da flere haugianere ble valgt inn til Stortinget. Den største politiske påvirkningen skjedde likevel i årene etter Hauge. Haugianerne, som nå heller ble ansett som tillitvekkende snarere enn

78 Jf. haugianernes forhandlinger omkring dette: «Angaaende mine Tegster, saa skrev ieg til dig […] at Amle mente, vi ike skulde trøke dem i dene Paastil, som alt er af Lerde og disse <er> lege.», brev fra Hauge 12. november 1821 og 15. februar 1822. Hauge 1972: 361, 366. Resultatet ble et kompromiss: tekstene ble trykket i postillen, men uten Hauges navn på tittelsiden.

79 Brev fra Thomas Amble til O.P. Moe 27. desember 1821, https://www.digitalarkivet.no/db60047759000645

80 Kielland 1968: 14.

81 Sejersted 1995: 296.

82 Om haugianernes handelsvirksomhet og dennes innvirkning på modernisering i Rogaland, se Langhelles bidrag i denne antologien.

opprørske, nøt i økende grad utbredt aktelse på lokalplanet. I områder med stor konsentrasjon av haugianere smittet gjerne haugianske verdier som måtehold og virksomhet over på folkekulturen ellers, og haugianere ble ofte ledende representanter i bygdene.[83] Utover århundret skulle haugianere bli valgt til stortingsrepresentanter, ordførere og kommunekasserere over store deler av landet.[84] Selv om de aldri utgjorde noen samlet politisk front, ble bevegelsen en betydelig kulturell og politisk kraft i det nye Norge. De var ikke bare den «faste kjernen i den opposisjonelle bondereisninga», som Koht påpekte, men samarbeidet også med embetsmennene i flere saker.[85] Deres største politiske seier må kunne sies å ha vært opphevelsen av konventikkelplakaten; en seier som ikke hadde vært mulig uten nettopp å stå sammen med representanter for ellers «u-haugianske», liberale verdier.[86]

Fredslinjen preget altså hele bevegelsens virksomhet etter rettssaken og var en bevisst retningsendring initiert av Hauge for at bevegelsen kunne fortsette å virke under de rådende forhold. Der konfliktlinjens viktigste resultat hadde vært opprettelsen av en folkebevegelse, brakte fredslinjen Hauge-bevegelsen først og fremst aksept. Haugianere landet over gikk fra å være utskjelt til å bli tolerert og berømmet. Nå ble de rost av prestene for sin trofaste kirkegang og av amtmennene for sine mange handels- og industriforetak.[87] De ble til og med tilkalt for å påvirke nye, urovekkende vekkelsesutspring i riktig retning.[88] Slik sett var fredslinjen en stor suksess for en bevegelse som hadde ligget med brukket rygg. Den nye strategien spilte på lag med samfunnet og var bærekraftig på en helt annen måte enn konfliktlinjen hadde vært.

Selv om fredslinjen var vellykket, kom den med en bismak. Det var ikke alle som opplevde at det eksistensielle dilemmaet om hvordan man kunne leve som en sann kristen i samtiden hadde funnet en tilfredsstillende løsning. Flere mente at Hauge med sin nye linje hadde gått på akkord med sine tidligere verdier og standpunkt. Motstand kom både innenfra og utenfra. Reaksjonen fra venner kom allerede i 1809, da Hauge en kort periode var løslatt fra fengsel. På sin reise for å bygge saltproduksjonsanlegg, avsto

83 Langhelle 2022: 25–46.
84 Jf. Golf 1996: 127.
85 Dørum 2017b; Koht 1926: 352.
86 Seierstad 1923: 256. Om haugianernes forhold til liberale bønder i årene etter 1814, se Nymarks bidrag i denne antologien.
87 En rekke positive attester fra prester og embetsmenn, innhentet i forbindelse med rettssaken, er gjengitt i Hauges reisebeskrivelse. Hauge 1952: 52–64.
88 Seierstad 1923: 217–218.

han nemlig fra å forkynne. Ståle Dyrvik tolker denne innstillingen som et tydelig vitnesbyrd om Hauges nye lojalitet.[89] Det samme gjorde tydeligvis flere haugianere, og kritikken på dette åpenbare bruddet med den tidligere praksisen lot ikke vente på seg. Hauge måtte følgelig rykke ut og både forsvare og forklare seg.[90] Senere var andre mer separatistiske bevegelser heller ikke nådige mot det de oppfattet som Hauges kompromiss med «fienden». Da den engelske kvekeren Thomas Shillitoe besøkte Hauge på Bredtvedt i 1822, anklaget han Hauge for å være blant dem som «had put their hand to the plough and looked back».[91] Med andre ord hadde Hauge med sin lovlydige strategi sviktet Guds kall.

Den vanligste reaksjonen blant haugianerne var likevel ikke motstand mot, men forsvar av Hauge. De fleste haugianere stilte seg uforstående til anklagene om Hauges retningsendring, og kunne ikke egentlig innse at det var skjedd noen forandring med denne etter rettssaken. Tvert imot ble samfunnets økte aksept for haugianernes virksomhet tolket som at det var «verden» som hadde skiftet ansikt, ikke haugianerne.[92] Noe rett var det jo i dette, i og med den nye politiske situasjonen. Men først og fremst var det haugianerne selv som hadde endret seg. Da det ble påstått av en som stod haugianerne nær at Hauge «med sit lyse Hoved» hadde innsett «at han havde taget Feil», vakte dette derfor forargelse blant flere haugianere.[93] Slik de så det, hadde Hauge holdt fast ved troen og forblitt trofast mot sitt kall til sin død. Dette var også det som ble inngravert av Hauges venner på hans gravstein.[94]

Den endrede strategien overfor samfunnet og påstander om tidligere feiltakelser var uten tvil et ømt punkt for både Hauge og haugianerne i mange år. Hauge synes aldri å ha blitt helt enig med seg selv i hva han mente om den. Selv om han stadig beklaget fortidens uorden og «tullemutter», idylliserte han også den tro og oppriktighet han mente hadde preget haugianerne i begynnelsen. Tenk hva de kunne ha oppnådd, hvis de bare hadde hatt litt mer orden på sakene![95] Haugianernes nye lovlydighet og

89 Dyrvik & Feldbæk 1996: 73.
90 Jf. brev fra Hauge 17. april 1809. Hauge 1972: 26.
91 Richardson 1849: 40, jf. Luk 9,62.
92 Molland 1979: 90.
93 Jf. Sivertson 1833: 35 og brev fra Andreas Hauge til Daniel Arnesen 17. juni 1834, https://www.digitalarkivet.no/db60047761000393.
94 Inskripsjonen på Hauges gravstein lyder blant annet: «Indtil sit sidste Aandedrag holdt han fast ved den Troe, det Haab og den Kjærlighed som han havde sagt at udbrede.»
95 Jf. brev fra Hauge 14. oktober 1819, 18. januar 1820, 24. juli 1820, 24. februar 1821. Hauge 1972: 278, 289, 323, 339–344.

teologiske underordning var likevel ikke tilstrekkelig til at de riktig ble tatt opp i det gode selskap. Symptomatisk i så måte var teologiprofessor Stener Johannes Stenersens stempling av haugianerne som «sværmere» like før Hauges død. Samme hvor mye de avsto fra offentlig forkynnelse og utga lutherske postiller; ekte lutheranere var de tross alt ikke.[96] Med sin fredslinje ble haugianerne dermed stående i et slags limbo – de nådde ikke opp til de rettroendes rekker, verken i separatistenes eller teologenes øyne.

Konflikt først, fred så

Jeg startet med å spørre hvilken strategi som var best i et langsiktig perspektiv og hvilken Hauge som «burde minnes», vurdert ut ifra bevegelsens gjennomslag i samfunnet. Konfliktlinjens store suksess lå i dannelsen av en selvstendig og seiglivet folkebevegelse. Denne bevegelsen er vanskelig å se for seg uten alle konfrontasjonene. Det er derfor vanskelig å si seg enig med Hauge i at bevegelsen kunne oppnådd så mye mer, hvis de bare hadde vært mer «ordentlige» fra begynnelsen av. Folkebevegelse og konflikt var to sider av samme sak under eneveldet. Samtidig var den konfliktpregede strategiens brå slutt temmelig uunngåelig. Andre konfliktskapende bevegelser både før og etter 1814 endte på samme måte, med effektiv, statlig bruk av rettsvesenet. Konfliktlinjen skapte bevegelsen, men var for radikal til å kunne tillates et videre liv av myndighetene.

Med rettssaken fikk Hauge en ny sjanse. Det har ikke vært alle ledere av konfliktskapende bevegelser forunt. Han grep sjansen og tilpasset seg, for å gi bevegelsen en fortsettelse. Fredslinjens fremste bragd var den sårt tiltrengte aksepten Hauge-bevegelsen fikk i samfunnet. Uten denne aksepten er bevegelsens videre liv med bred og betydelig samfunnspåvirkning vanskelig å se for seg. Samtidig hadde fredslinjen en høy pris. Både i teologi, litteratur og handel gjorde den Hauge-bevegelsen til noe annet enn det den hadde vært. I manges øyne hadde ikke bare ildfull vekkelse blitt til traust bevegelse, men lydighet til Gud hadde blitt underordnet lydighet til mennesker.

I etterpåklokskapens lys var det kanskje kombinasjonen av konflikt og fred, nettopp i den rekkefølgen, som var nøkkelen til suksess for Hauge-bevegelsen. På den ene siden var dannelsen av bevegelsen uløselig knyttet til konflikt. I datidens samfunn fantes nok ikke noe reelt alternativ til denne

96 Stenersen 1823: 458.

strategien. På den andre siden hadde Hauges og haugianernes bestrebelser etter rettssaken forblitt lite annet enn heltemodig overmot uten fredslinjen. For Hauge-bevegelsen var fredslinjen like nødvendig som konfliktlinjen for å skape langsiktig gjennomslag i samfunnet. Det beste perspektivet på Hauge-bevegelsens to svært så ulike ansikter synes derfor å være et brummsk «ja takk, begge deler». Konflikt først, fred så.

Berge Furre, som ble sitert innledningsvis, undrer seg om Hauge på grunn av sin radikale strategiendring burde regnes blant det den tyske forfatteren Hans Magnus Enzensberger kaller «tilbaketogets helter».[97] Slike ledere skjønner at det ikke lenger er et levedyktig alternativ å fortsette i samme spor. De tar det upopulære valget om radikal kursendring, selv om de sjelden blir anerkjent av sin egen samtid. Svaret på Furres spørsmål må kanskje være et «Tja». På den ene siden gjorde Hauge definitivt et upopulært tilbaketog. På den andre siden forble den fredssøkende linjen for Hauge alltid en innrømmelse han gjerne skulle vært foruten. Selv om han i ettertid anerkjente fortidens «uorden», stod stadig den første vekkelsen for ham som mer autentisk, som «den første Kiærlighed». Ettertidens fascinasjon for Hauge-bevegelsens tidlige fase kan tyde på at Hauges tilbakeskuende idyllisering av den konfliktskapende perioden la sterke føringer for senere tids historiografi. I det lange løp skulle tilbaketoget likevel vise seg å være svært vellykket. Det ga ikke Hauge heltestatus, verken i egne eller andres øyne, men det ga i realiteten Hauge-bevegelsen livets rett i mange år framover. Resultatet var på lang sikt en vellykket integrasjon i kirke og samfunn, selv om prisen var en sterkt endret bevegelse. Dette er det verdt å legge større vekt på ved neste Hauge-jubileum.

Referanser

Bang, A. C. (1910). *Hans Nielsen Hauge og hans samtid: Et tidsbillede fra omkring aar 1800*. Gyldendalske Boghandel.

Breistein, D. (1955). *Hans Nielsen Hauge, «Kjøbmand i Bergen»: Kristen tro og økonomisk aktivitet*. Grieg.

Dyrvik, S. (2011). *Norsk historie 1536–1814: Bd. 2. Vegar til sjølvstende*. Samlaget.

Dyrvik, S. & Feldbæk, O. (1996). *Mellom brødre: Bd. 7. 1780–1830*. Aschehoug.

Dørum, K. (2017a). Bondemotstand og folkelig opposisjon under eneveldet. I T. Bjerkås & K. Dørum (Red.), *Eneveldet før undergangen: Politisk kultur i Norge 1660–1814* (s. 469–504). Scandinavian Academic Press.

97 Furre 1999a; Enzensberger 2017: 135–141.

Dørum, K. (2017b). Haugianerne i norsk politikk på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge: Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 76–103). Cappelen Damm Akademisk.

Dørum, K. & Sandvik, H. (2012). *Opptøyer i Norge 1750–1850*. Scandinavian Academic Press.

Enzensberger, H. M. (2017). *Tilbaketogets helter: Essays og dikt 1957–2015*. Bokvennen.

Feldbæk, O. (1998). *Danmark-Norge 1380–1814: Bd. 4. Nærhed og adskillelse 1720–1814*. Universitetsforlaget.

Fiskaa, I. (2009). *Statsmakta og Lofthusreisinga: Styresmaktene si handtering av allmugereisinga i Nedenes og Bratsberg 1786–87* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://hdl.handle.net/10852/23794

Freeman, J. (1979). Resource Mobilization and Strategy: A Model for Analyzing Social Movement Organization Actions. I: M. N. Zald & J. D. McCarthy (Red.), *The Dynamics of Social Movements* (s. 167–189). Winthrop Publishers.

Furre. (1990). *Soga om Lars Oftedal: 1*. Samlaget.

Furre, B. (1997). Hans Nielsen Hauge – kva slags opprør? I O. Grepstad (Red.), *Berge Furre. Sant og visst: Artiklar, foredrag og preiker* (s. 192–203). Det norske Samlaget.

Furre, B. (1999a, 22. mai). *Hans Nielsen Hauge – kva slags opprør?* NRK. https://tv.nrk.no/serie/kunnskapskanalen/FFAU90000499/22-05-1999

Furre, B. (1999b). Hans Nielsen Hauge: Stats- og samfunnsfiende. I S. A. Christoffersen (Red.), *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag* (s. 80–101). Ad Notam Gyldendal.

Furseth, I. (2002). *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway 1780s–1905*. The Edwin Mellen Press.

Garcia de Presno, J. (2018). Ble Hans Nielsen Hauge offer for justismord? En vurdering av rettsprosessen. I I. Dahlbacka, J. Dahlbacka & E. Malmer (Red.), *Visioner för en bättre värld* (s. 55–75). Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv.

Garcia de Presno, J. (2021). En anklage om skadelig lære i rettssaken mot Hans Nielsen Hauge. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 157–174. https://doi.org/10.48626/ntm.v75i1–2.5426

Garcia de Presno, J. (2022). Vekkelsens vokabular. Smakebiter fra haugianernes religiolekt ca. 1800–1840. I H. V. Kleive, J. G. Lillebø & K.-W. Sæther (Red.), *Møter og mangfold: Religion og kultur i historie, samtid og skole* (s. 175–198). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.156.ch8

Golf, O. (1996). *Haugebevegelse og folkeopplysning 1800–1860: Utgitt i forbindelse med Hauge-jubiléet i 1996* (Bd. 6). Universitetet i Oslo, Pedagogisk forskningsinstitutt.

Grendahl, M. (1849). *Om Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhet og dennes Følger*. Udgivet efter Forfatterens Død af C. L. Simonsen. Paa Udgiverens Forlag.

Grytten, O. H. (2014). Haugianere som næringslivsaktører. I B. Seland (Red.), *Gud og Mammon: Religion og næringsliv*. Cappelen Damm Akademisk.

Grytten, O. H. & Minde, K. B. (2015). Haugianerliberalistene: En analyse av haugianerne som politikere og næringslivsaktører. I R. Svellingen (Red.), *Grunnlovsjubileum 200 år – i perspektiv av utvandringa til Amerika og USA si grunnlov av 1787* (s. 22–46). Vestnorsk utvandringssenter.

Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergrunn 1: 1795–1799*. Cappelen Damm.

Hauge, H. N. (1949). Den christelige Lære. I H. N. H. Ording (Red.), *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 3*. Andaktsbokselskapet. (Opprinnelig utgitt 1800)

Hauge, H. N. (1951). Den sande Christnes udvalgte Psalmebog. I H. N. H. Ording (Red.), *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 4* (s. 19–160). Andaktsbokselskapet. (Opprinnelig utgitt 1799)

Hauge, H. N. (1947). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 1* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1952). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 6* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.

Hauge, H. N. (1954). *Hans Nielsen Hauges skrifter: Bd. 7* (H. N. H. Ording, Red.). Andaktsbokselskapet.
Hauge, H. N. (1971). *Brev frå Hans Nielsen Hauge: Bd. 1* (I. Kvamen, Red.). Lutherstiftelsen.
Hauge, H. N. (1972). *Brev frå Hans Nielsen Hauge: Bd. 2* (I. Kvamen, Red.). Lutherstiftelsen.
Heggtveit, H. G. (1905–1911). *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede, 1796–1820*. Cammermeyers Boghandel.
Hermansen, H. P. (2018). Hans Nielsen Hauge og de lange linjene i historien. *Kirke og Kultur*, *122*(2), 161–172. https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2018-02-08
Johansen, A. (2019). *Komme til orde*. Universitetsforlaget.
Kielland, A. (1968). *Skipper Worse*. Gyldendal.
Koht, H. (1926). *Norsk bondereising: Fyrebuing til bondepolitikken*. Aschehoug.
Koht, H. & Schreiner, J. (1934–1936). Årsakene til at Regjeringen grep inn mot Hans Nielsen Hauge. *Historisk tidsskrift*, *30*, 53–63.
Kullerud, D. (1996). *Hans Nielsen Hauge: Mannen som vekket Norge*. Forum Aschehoug.
Langhelle, S. I. (2022). *The 1820–1850 Revivals of Hans Nielsen Hauge: A Sociological Study of the Modernization of Mentality.* The Edwin Mellen Press.
McAdam, D. (2011). The Political Process Model. I C. E. Zirakzadeh (Red.), *Social and Political Movements: Vol. 2. Emergence and Evolution of Political-Process Theory* (s. 89–113). Sage.
McCarthy, J. D. & Zald, M. N. (1977). Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *The American Journal of Sociology*, *82*(6), 1212–1241. https://doi.org/10.1086/226464
Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre: Bd. 1.* Gyldendal.
Moseng, O. G., Opsahl, E., Pettersen, G. I. & Sandmo, E. (2003). *Norsk historie II: 1537–1814*. Universitetsforlaget.
Mykland, K. (1978). *Kampen om Norge 1784–1814: Bd. 9*. Cappelen.
Norborg, S. (1970). *Hans Nielsen Hauge: Biografi: 1804–1824*. Cappelen.
Norderval, Ø. (1999). «Ikke som hiine elendige tullemutter eller sammenløb»: Om Hans Nielsen Hauges siste år: Resignasjon eller ny strategi? *Historisk tidsskrift*, *78*(4), 496–524.
Pryser, T. (1999). *Norsk historie 1814–1860*. Samlaget. https://doi.org/oai:nb.bibsys.no:999913461224702202
Rian, Ø. (2014). *Sensuren i Danmark-Norge: Vilkårene for offentlige ytringer 1536–1814*. Universitetsforlaget.
Richardson, G. (1849). *The Rise and Progress of the Society of Friends in Norway*. Gilpin.
Rudelbach, A. G. (Red.). (1825). *Den rette uforandrede Augsburgske Troesbekjendelse*. C. Græbes Officin.
Sanders, H. (1995). *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*. Stads- och kommunhistoriska institutet, Stockholms universitet.
Schreiner, J. (1933). Hans Nielsen Hauge og «Samfundets fellesskap». *Historisk tidsskrift*, *29*, 383–401.
Seierstad, A. (1923). *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig*. Lunde & Co's forlag.
Sejersted, F. (1995). *Den vanskelige frihet: 1814–1851.* Cappelen.
Seland, B. (2017). I «Fællesskab og Samfund» – Haugebevegelsens organisasjon. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 104–132). Cappelen Damm Akademisk.
Seland, B. (2022). «utilladelige Taler til Almuen»: En studie av forsvar og lovanvendelse i rettssaker mot haugianere i Råbyggelaget, Kristiansand stift. *Heimen*, (3), 199–220. https://doi.org/10.18261/heimen.59.3.2
Sivertson, S. (1833). *Haugianismen. Dens historie og væsen samt forhold til herrnhutismen*. Trykt hos Jacob C. Abelsted.
Skree, A. (2022). *Berge Furre: Eit liv i rørsle*. Samlaget.
Stenersen, S. J. (1823). *Den christne Kirkes Historie i Udtog*. Chr. Grøndahl.
Supphellen, S. (2012). *Konventikkelplakatens historie 1741–1842*. Tapir akademisk forlag.

Thorkildsen, D. (1998). Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet. *Historisk tidsskrift*, *77*, 160–180.
Thorkildsen, D. (2014). Religionspolitikken i Norge før og etter 1814. *Kirke og Kultur*, *119*(1), 58–65.
Thrap, D. (1893). *Hans Hauges Fængsling*. Grøndahl.
Ulstein, J. O. (2019). Vestlandsk kyrkjesyn: Med Johs. Solem som orienteringspunkt. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet* (s. 127–162). Cappelen Damm Akademisk.
Ulvund, F. (2014). «Grundlovens Taushed» – Høgsterett og religionsfridomen mellom Grunnlova og dissentarlova. *Teologisk tidsskrift*, (4), 385–407.
Zald, M. N. & Ash, R. (1966). Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change. *Social Forces*, *44*(3), 327–341. https://doi.org/10.1093/sf/44.3.327
Ørstavik, L. (1982). *«Haugianismens sorte epidemi»: Studiar i Haugeovringa på Sunnmøre 1799–1805* [Hovedoppgave]. Universitetet i Bergen.
Aarflot, A. (1969). *Tro og lydighet: Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*. Universitetsforlaget.

VITENSKAPELIG PUBLIKASJON

KAPITTEL 7

Haugianisme og modernisering: Drøfting med utgangspunkt i Stavanger amt 1820–1850

Svein Ivar Langhelle Universitetet i Stavanger

Abstract: This article discusses Haugian revival and economic modernization in Stavanger County from 1820 until 1850. There seems to be a connection between religious awakening and economic modernization in the western part of Northern Rogaland, in the Karmøy and Haugesund area. The Haugians were strong and partly had a hegemonic position in this particular area, coinciding with a significant economic growth with Haugians in leading positions. Although there was a strong Haugian influence in the eastern part of Northern Rogaland as well, there were no significant signs of economic modernization. The fundamental basis for such modernization processes was simply not yet in place in this area. In Southern Rogaland, farming in the Jæren area was undergoing a relatively extensive modernization, at the same time as the Haugian influence seems to be in the weakest position within the county. Here we can hardly see any connection between modernization and revival.

The influence of the awakening on modernization seems to be manifested in three ways: (1) Through Haugian ethics as pointed out by Max Weber. (2) Indirectly, by strengthening the revival's individualization process and its purpose-driven self-discipline. Consequently, the participating members became more open-minded towards new views and solutions also in non-religious areas of society. (3) The Haugian community was not only a religious network but also a network in matters of business.

The article also discusses the likely influence from the reformed Scotland and Netherlands, which may have been one of several preconditioning factors for the Haugian revival.

Keywords: Hans Nielsen Hauge, economic modernization, Rogaland, Max Weber, pietism, calvinism

Sitering av denne artikkelen: Langhelle, S. I. (2023). Haugianisme og modernisering: Drøfting med utgangspunkt i Stavanger amt 1820–1850. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 7, s. 141–163). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch7

Innledning

I denne artikkelen vil jeg se nærmere på sammenhengen mellom haugiansk vekkelse og modernisering av økonomi og næringsliv. Jeg tar utgangspunkt i de haugianske vekkelsene i Stavanger amt 1820–1850, hvor det fant sted en sterk haugiansk påvirkning på det kulturelle og religiøse livet. Dette skjedde i så stor grad at vi til dels kan snakke om hegemoni, det vil si at det var de haugianske normene som rådde også for dem som sto utenfor vekkelsen. Mens de geistlige i 1820-åra prøvde å marginalisere haugianerne, fant prestene tjue år senere ut at det beste var å samarbeide med dem. Jeg vil så se på hvordan denne haugianske kulturen kan ha påvirket utviklingen i næringslivet i den aktuelle perioden. Videre vil jeg drøfte en mulig kalvinistisk påvirkning i regionen via den relativt omfattende kontakten med Skottland og Nederland.[1]

Artikkelens hovedfokus er haugianismens rolle i moderniseringsprosessen. Et sentralt spørsmål er om en begynnende modernisering, i vårt tilfelle i forbindelse med omfattende sildefiskerier, var en forutsetning for vekkelsen og at vekkelsen så igjen bidro til ytterligere modernisering. Var vekkelsen en dynamisk kraft for økonomi og næringsutvikling? Kan vi finne andre sammenhenger som hjelper oss med å forstå økonomisk modernisering? I så fall må vi prøve å identifisere disse effektene. Et naturlig utgangspunkt er Max Webers tese, i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (utgitt i 1904), om sammenhengen mellom protestantisk etikk og kapitalismens utvikling.[2] Det er likevel viktig også å se etter andre faktorer som kan hjelpe oss til å forstå moderniseringsprosessen i Stavanger amt først på 1800-tallet.

Den skotske historikeren T.C. Smout hevder at det ikke var kalvinismen i seg selv som forårsaket økonomisk utvikling i Skottland, men at den gjorde skottene klare den dagen de økonomiske mulighetene var der.[3] Min hovedhypotese blir da at det ikke var haugianismen i seg selv som forårsaket økonomisk utvikling i Stavanger amt, men at den gjorde de vakte og deres miljø klare til den dagen de økonomiske mulighetene åpnet seg. Det er likevel viktig å påpeke at vi ikke kan bruke kildene til å «bevise» at en gruppe personer var drevet av haugiansk kallsetikk i sin virksomhet, eller at det motsatte var tilfelle. Det vi kan gjøre er å finne sammenhenger

1 Se også Langhelle (2002), Langhelle (2006), Langhelle (2022) og Langhelle (2023).
2 Weber (1973).
3 Smout 1985: 93

som synes mer sannsynlige enn andre, som kan ha sine paralleller i andre undersøkelser og bli støttet av teoretikere. Så kan forklaringsmodellene kritiseres om de ikke holder mål i videre forskning.

Tidligere forskning

Vekkelsens innflytelse på samfunnsutviklingen har blitt studert i forhold til økonomi, politisk innflytelse og lesekunnskap. Man har gjerne vist til og referert til Max Weber og påpekt mulig sammenheng mellom den protestantiske kallsetikken og økonomisk utvikling.[4] Her har historikeren Francis Sejersted i *Demokratisk kapitalisme* fra 1993, med ny utgave i 2002, drøftet Weber i en kontekst av norsk økonomisk utvikling og haugiansk påvirkning. Sejersted er grundig i sin teoretiske framstilling, men går lite inn i konkrete (lokale) studier som kan klargjøre Webers teori mer inngående. Teoretisk grundig er også økonomen Ola Honningdal Grytten i sin artikkel fra 2012, «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism the Haugian Way», der han tar for seg Hans Nielsen Hauges og haugianernes virke innen økonomi og næringsliv. Vi finner ikke noe sterkere økonomisk (*entrepreneurial*) nettverk på 1800-tallet enn det mellom Hauge og hans tilhengere, skriver Grytten.[5] I artikkelen «Haugianere som næringslivsaktører» viser han til at vellykkede entreprenører helt opp til i dag har hatt Hauge som sitt forbilde.[6] På den andre siden stiller Grytten få eller ingen kritiske spørsmål ved det han ser som en åpenbar sammenheng mellom haugiansk kallsetikk og haugianernes økonomiske aktivitet.

Nils Gilje har vært opptatt av Hans Nielsen Hauge og kallsetikken og skrev i 1996 artikkelen «Hans Nielsen Hauge – en radikal ildprofet fra Thune». Gilje analyserer her Hauge i en idehistorisk kontekst og argumenterer for at husholdertanken sto sentralt i Hauges lære og gjennom dette hadde stor betydning for økonomisk modernisering. I samme artikkelsamling skrev også Berge Furre om «Hans Nielsen Hauge og det nye Noreg», der han ser Hauge som en foregangsmann som var med på å skape forutsetninger både for utvikling av demokrati, økonomi så vel som kvinnenes

4 Sejersted 1993: 30. Han mener at det er et uomtvistelig faktum at det var en nær sammenheng mellom norsk vekkelseskristendom, særlig haugianismen, og en kapitalistisk praksis. Også Gilje (1996, s. 28) argumenterer for det samme. Det samme gjør Grytten (2012).

5 Grytten 2012: 9.

6 Grytten 2014.

plass i samfunnet. Furre setter Hauge inn i en moderniseringskontekst, men har ingen dyptgående analyse.[7]

Knut Dørum publiserte i 2016 artikkelen «Haugiansk kapitalisme i Norge på 1800-tallet», i artikkelsamlingen *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet.* Han tar her for seg de to kommunene Råde og Onsøy i Smålenene. Dørum er opptatt av å studere den haugianske kallsetikken og haugianske moralverdier og setter dette inn i en økonomisk moderniseringskontekst der han ser de haugiansk påvirkede bøndene som pådrivere for modernisering. Studien fokuserer på siste del av 1800-tallet.[8] I 2017 utkom artikkelsamlingen *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helje Kringlebotn Sødal.[9] I dette verket er en rekke av de fremste norske Hauge-forskerne representert og har ytt viktige bidrag. Pål Repstad poengterer i en artikkel at de fleste «samfunnsvitenskapelige studier av religion handler mer om hvordan samfunnsutviklingen påvirker religionen enn hvordan religionen påvirker samfunnsutviklingen».[10] Det har for eksempel vært relativt lite fokus på om religionen har hatt en dynamisk effekt på samfunnsutviklingen.

Jeg ønsker også å stille spørsmål ved mulige påvirkninger fra kalvinistiske land som Skottland og Nederland. Kan vi her finne noe av vekkelsens forutsetninger? I 2020 kom Bjørg Seland med artikkelen «Det norske bibelbeltet: Geografiske og kulturhistoriske perspektiv», der hun drøfter ulike faktorer som kan forklare hvorfor lekmannsbevegelsen sto sterkere i vest og sør enn i øst og nord. Hun legger der vekt på næringsstrukturelle betingelser og mentalitetshistoriske aspekt, og peker også på betydningen av oversjøisk kulturkontakt og transnasjonal overføring som kan sees i sammenheng med Vestlandets og Agders kontakt over havet og med angloamerikanske bevegelser. Dette gjelder særlig massevekkelsene på slutten av 1800-tallet.[11]

Webers teori og bruken av den

Max Weber mente, i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, at de puritanske protestantiske bevegelsene, og særlig de kalvinistiske, var viktige

7 Furre 1996.
8 Dørum 2016.
9 Dørum & Sødal 2017.
10 Repstad 2016: 257.
11 Seland 2020: 140.

for utviklingen av den moderne kapitalismen. Ifølge Weber utviklet de protestantiske samfunnene en lære der åndelige og verdslige bestrebelser ble forent, mens den kristne lære i middelalderen hadde satt et skille mellom disse to elementene. Han peker på endringer i læren fra at økonomiske aktiviteter ble sett på som noe ikke helt akseptert og til og med syndig, til at dette etter reformasjonen mer og mer ble akseptert som et oppdrag for å ære Gud. Weber mente at disse protestantiske bevegelsene så det som positivt å legge vekt på å leve dydig og nøkternt og det å være flittig i arbeidet. Der de fikk innpass fikk man en streng arbeidsetikk, noe som igjen var med på å bidra til økonomisk vekst.[12]

Et naturlig spørsmål er om den betydelige oppmerksomheten omkring Max Webers teorier kan ha ført til en slags manglende interesse for andre viktige sammenhenger og tatt søkelyset bort fra andre betingelser for at vekkelse kunne føre til videre modernisering. Ola Honningdal Grytten har for eksempel fått mye oppmerksomhet når han trekker sammenhenger mellom haugianske økonomiske aktiviteter og utviklingen av næringslivet. Det må være slik som historikeren Arnljot Løseth påpeker, riktig og viktig, at «ein må likevel vere forsiktig med einsidig å slutte frå pietistiske dydar til økonomisk framgang – sjølv om det kan vere noko plausibelt i det».[13] Webers tese er viktig, men må ikke tolkes som eneste og enkel kausalforklaring.

Den britiske økonomi-historikeren Peter Mathias mener at religiøse samfunns organisering har vært viktigere enn disse samfunnenes særskilte teologi. For eksempel har jødiske samfunn med sine økonomiske funksjoner vært viktige overalt i Vest-Europa, mens arabiske minoriteter har vært viktige i handel i Vest-Afrika og deler av Øst-Afrika. I lys av dette mener Mathias at man kan stille spørsmål ved hvorvidt spesielle religiøse retninger kan være den viktigste eller eneste faktoren bak økonomisk framgang.[14]

Den britiske historikeren T.C. Smout mener at det er vanskelig å finne noen direkte støtte for Webers teori om den protestantiske kallsetikken for utviklingen i Skottland mellom 1560 og 1690. I denne tidlige perioden, fram til omkring 1690, er det ingenting som tyder på at reformasjonen har fremmet økonomisk modernisering.[15] Etter 1740 oppstår en rekke økonomiske muligheter i Skottland, og mange skotter grep disse mulighetene

12 Løseth 2020: 30; Weber 1973.
13 Løseth 2020: 36.
14 Mathias 2001: 140–147. Se også Løseth (2020, s. 35).
15 Smout 1985: 85.

med stort begjær. Også innen kulturlivet oppsto nå ei ny tid. Det handlet, ifølge Smout, om den opparbeidede selvdisiplineringen som nå kom til sin rett:

> The singleminded drive that is seen so often in business, farming and trade in the eighteenth century, and which appeared in cultural matters in men as diverse as Adam Smith, James Watt and Sir Walter Scott, is strangely reminiscent of the energy of the seventeenth-century elders in the kirk when they set about imposing discipline on the congregation.[16]

Smout mener derfor at kalvinismen ser ut til å ha frigjort en psykologisk kraft for sekulær forandring, noe som skjedde omtrent samtidig med at den mistet noe av sin religiøse kraft i Skottland.

Smout mener at denne utviklingen i skotsk økonomi og opplysningstid delvis kan forklares

> by a process of action and reaction from the reformation – the first making a section of the Scots feel a deep need to treat life as a serious pilgrimage towards an objective, the second making sure that that objective would not always be a purely religious one.[17]

Smout vil ikke si at kalvinismen forårsaket økonomisk utvikling, men den gjorde skottene klare den dagen da de økonomiske mulighetene var der, «after many other preconditions had been fulfilled, the Scots would be a nation psychologially well equipped to exploit the situation to the full».[18]

Anthony Giddens hevder på sin side at puritanismen ikke fremmet søking etter nye selvidentiteter, men i stedet skapte den «fastheten» som gjorde det mulig å utforske nye veier for adferd uten å bryte med allerede etablerte vaner og overbevisninger. «The ghost of Puritanism» ble i et slikt perspektiv fortsatt værende «a source of externalities to the new social order».[19]

Vekkelsens geografi

Før 1820 besto haugianerne i Stavanger amt for det meste av lokale miljø. I Rennesøy og Stavanger utviklet det seg fra eldre herrnhutiske miljø. Det

16 Smout 1985: 92.
17 Smout 1985: 93.
18 Smout 1985: 93.
19 Giddens 1991: 155.

samme gjaldt trolig i Skjold prestegjeld og Ogna med Egersund. Sven Dybing fra Heskestad spilte en viktig rolle for utviklingen av det haugianske miljøet i Sokndal med omkringliggende sogn, inkludert Flekkefjord. Dette skjedde både før og etter 1820. Det var ellers haugianere i de fleste deler av amtet, men da i mindre miljø. John Haugvaldstad spilte en viktig rolle allerede før 1820, men det var likevel etter 1820 at han fikk sin store betydning og var som en biskop for de vakte.[20]

Basert på studier av de aktuelle kildene kan vi si at haugianerne i Nord-Rogaland var sterkest i Skudenes prestegjeld, Skåre sogn med Haugesund, samt sognene Skjold, Vats og Tysvær. Noe av det samme i Torvastad sogn, Avaldsnes og Nedstrand. Vikedal prestegjeld var mindre berørt, men haugianerne sto sterkt i de vestlige delene som grenset til Vats. I Nord-Rogaland oppsto vekkelsen først i Skjold prestegjeld omkring 1802. Den bygde trolig på et eldre miljø av vakte som eksisterte i Skjold sogn allerede på slutten av 1700-tallet. Det mest sannsynlige er at dette kan knyttes til kontakt med brødrevenner i Bergen, men dette vet vi ikke. Bøndene i Skjold hadde tradisjonelt handelsforbindelser til Bergen.[21]

Det synes å gå et skille langs Sandeid-fjorden, som går fra Sandeid og sørover mot Boknafjorden (Nedstrandsfjorden). Ellers i Stavanger amt var det et sterkt haugianermiljø i Hjelmeland prestegjeld, men også i Rennesøy, Stavanger og Sokndal. Jæren (bortsett fra Ogna, som hørte til Egersund prestegjeld) synes mindre berørt, og kanskje aller minst Time sogn og Klepp prestegjeld.[22]

Nord-Rogaland: Haugiansk hegemoni

Vi skal i det følgende se litt nærmere på haugianernes posisjon omkring 1850 i de ulike delene av Stavanger amt, men først og fremst i det som senere har blitt hetende Nord-Rogaland og som hørte til Christiansand stift. Dette gjelder det geografiske området som i dag utgjør kommunene Utsira, Karmøy, Haugesund, Tysvær, Bokn og Vindafjord (ikke inkludert tidligere Ølen kommune, som ble overført fra Hordaland til Rogaland i 2002 og som hørte til Bjørgvin stift).

20 Langhelle 2023.
21 Langhelle 2023.
22 Langhelle 2023.

Jeg har gått gjennom alle relevante kilder for dette området,[23] men lar her noen få uttalelser uttrykke tilstanden. Presten Johan Peter Berg oppsummerte i 1854 forholdene slik i Skjold prestegjeld (Skjold og Vats sogn): Selv om tallet på haugianere i Skjold prestegjeld ikke var «meget stort» og de «vakte» var i mindretall, var stemningen sterkt påvirket av haugiansk pietisme. De hadde «afgjørende Indflydelse» på hvordan folk flest skulle te seg i religiøse spørsmål og sammenhenger. Omgangstonen mellom folk var preget av alvor og stille framferd, og de snakket og lo ikke høyt. Folk gikk og red fort bare i nødsfall. Plystring, moro og utbrudd av glede, sinne eller iver var tegn på at man var et «Verdensbarn» og gjorde at vedkommende ble «udsat for Mistanke og Omtale».[24]

Prost Sinding skriver om det noe mindre haugiansk pregede Avaldsnes i 1853 at enkelte menn

> have haft en Slags Fuldmagt til at fungere som Paamindere og Raadgivere i aandelige Ting […] her, hvor Almuens Skikke og Tankemaade i det Hele taget er ikke lidet paavirket af Haugianismen […] vil denne neppe kunne afgive noget brugbart Skjelnemærke mellem Haugianere og Ikke-Haugianere.[25]

Det var de haugianske normene som rådde, også for dem som sto utenfor vekkelsen. Haugianeren Mads Wefring fortalte i 1830-åra at det i Stavanger amt ikke var lett å se noen skarp grense mellom de vakte og de andre, slik som ellers i landet. Alle så opp til de lokale haugianerne. Wefring la likevel til at disse tendensene var sterkest i «Fjorddistriktene».[26]

Normskifte: De geistliges holdninger i Nord-Rogaland

Endringer i samspillet mellom haugianere og geistlige forteller mye om kraften i normskiftet slik det var i Nord-Rogaland. Her gikk utviklingen gjennom tre faser: Den første var 1820-åra, da det haugianske, religiøse livet var nokså adskilt fra det offentlige og prestestyrte. Haugianerne ble betraktet som en utgruppe, og prestene omtalte dem gjerne som «svermere

23 Langhelle 2022.
24 StS. Karmsund prosti. Skjold sokneprestembete. Kallsbok. Johan Peter Berg, 10. august 1854.
25 StK. Biskopen i Kristiansand. Journalsaker 140. Biskop von der Lippe. Journalsaker 1854. Brev fra prost O.L. Sinding til biskop von der Lippe datert Avaldsnes prestegård 15. desember 1853.
26 Wefring 1897: 78–79.

og villfarne», som en gruppe som måtte «overlades til sig selv».[27] I denne perioden prøvde prestene å marginalisere den haugianske bevegelsen.

Fase to omfattet 1830-åra. Haugianerne var nå blitt en mektig kraft som prestene måtte ta hensyn til, men som de også hadde et ambivalent forhold til. På den ene siden utfordret haugianerne prestenes autoritet i religiøse spørsmål, noe som ofte ble oppfattet som en trussel mot orden og stabilitet i samfunnet og brøt med prestenes tilsyn med religiøse møter slik dette var nedfelt i konventikkelplakaten av 1741. På den andre siden levde haugianerne bedre opp til de fleste presters ideal for et kristent menneske enn det folk flest gjorde, og det viste seg at de i så måte hadde positiv påvirkning på andre.

Tredje fase var preget av samarbeid mellom geistlige og haugianere. Vi kan bruke presten Johan Lyder Brun i Avaldsnes som eksempel. I 1834 omtalte han haugianismen som en svermerisk ånd som var uforenelig med sann kristendom.[28] I 1838 omtaler han fremdeles haugianismen som «svermeri», men denne karakteristikken har han gått helt bort fra i 1842. Han kunne nå ikke se at haugianerne hadde noen som helst skadelig innflytelse på menigheten.[29] I juli 1845 kunne Brun så fortelle at han selv hadde sluttet seg til haugianerne, som han var overbevist om i det vesentlige holdt seg til evangelisk-luthersk tro.[30] I et brev til biskopen samme år skrev Brun at han hadde innsett at det var viktig for ham som prest å samarbeide med haugianerne. Uten assistanse fra haugianerne ville han som prest ikke «kunne udrette store Ting».[31]

Bruns endrede holdning kan neppe knyttes til opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842. Flere av prestene i denne delen av amtet skriver at haugianerne pleide møtes til vekkelse uten å informere sin prest, og at prestene heller ikke blandet seg opp i dette. Bestemmelsene i konventikkelplakaten om å melde samlingene for presten hadde aldri vært praktisert i Vikedal, skrev presten Løberg i 1840. Samtidig fortalte presten Halvorsen i Skjold at «de samle sig ofte til gjensidig Opbyggelse, uden at de i Forveien gjøre derom Anmeldelse til mig».[32] Krog i Skudenes mente at det kunne

27 StS. Ryfylke prosti Visitasprotokoll III 1, 1819–1837. Nedstrand, 30. mai 1822. Se også Langhelle (2023).
28 StS. Karmsund prosti Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Skudenes, 14. august 1834.
29 StS. Karmsund prosti Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Skudenes 11. oktober 1838. Avaldsnes, 19. september 1842. Skudenes, 26. september 1842. Torvastad, 3. oktober 1842.
30 StS. Karmsund prosti Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 28. juli 1845.
31 StK. Biskopen i Kristiansand. Journalsaker 115. Biskop von der Lippe. Journalsaker 1846, jnr. 7-359. Brev fra Karmsund prosti ved Brun til bispen av 31. desember 1845.
32 Riksarkivet. KUD, kontor A. Pakke 296. Dissenterloven. Løberg 6. oktober 1840, Halvorsen 30. september 1840, Krog 14. oktober 1840.

bli «til Hinder for Christnes paatænkte og forønskede Opbyggelse» om samlingene skulle meldes til presten på forhånd. Det ville være svært uheldig, staten burde «saa lidet som muligt […] ved Lovgivningen lægge Hindringer iveien for vort religiøse Liv, da dette vel maa betragtes som den mest dannende og forædlende Kraft, der skal virke gjennem Folket».[33] Det er ingenting som tyder på at dette var stort annerledes i Avaldsnes.

Drikkekulturen på 1820- og 1830-tallet

I 1820- og 1830-åra forteller visitasberetningene at folk kom til Kopervik og kjøpte og solgte om søndagene, «det stundom i høiere Grad, end Hine» dager. Særlig mye handel var det på søndager før jul, påske og pinse. Samtidig ble det solgt brennevin i store mengder, også dette var særlig ille på søndagene før jul, påske og pinse, «og dets Drikning indleder sig i en til alle Tider høist anstødlig, men paa Helligdagerne dobbelt forargelig Tummel».[34] Så sent som i 1844 ble det satt opp en liste på hele ni personer som var anklaget for ulovlig salg av brennevin i Kopervik. Tre av dem var «madammer», og tre var skippere. Det må sies å være et høyt tall i et samfunn på omkring tre hundre personer, med stort og smått.[35] I tillegg kom flere gjestgivere. Det er her verd å merke at Kopervik fungerte som en slags ventehavn for skip som trengte bør og lys for å dra videre.

I Haugesund forteller visitasberetningene, fra 1827 av, flere ganger om «Drukkenskab og Slagsmaal» som ofte skal ha funnet sted på prekesøndager og at gjestgiverne startet brennevinsskjenkingen straks gudstjenesten i Skåre kirke var avsluttet.[36] Presten Morten Henrich Kielland noterte i kallsbok for Vikedal at han mintes det «ubehagelige at see agtværdige Mænd, bringes som Kreature om Søndagen hiem fra Kirken med Støyen og Banden», slik det hadde vært da han kom til Vikedal i desember 1816.[37] I 1831 forteller prost Knudsen og pastor Løberg at det i bryllupene i Vikedal kunne gå med ti tønner malt – som de trolig gjorde om til omlag

33 Riksarkivet. KUD, kontor A. pakke 296. Dissenterloven. Krog 14. oktober 1840. Løberg 6. oktober 1840. Kaurin 19. oktober 1840. Formannskapsprotokoll Avaldsnes 1837–1855, møte med formenn og representanter 23. oktober 1840.

34 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 12. søndag etter Trefoldighet 1827. Avaldsnes, 17. september 1835.

35 Folketallet i Kopervik (medregnet sørsiden av Stangalandsvågen og Østremneset) var 260 i 1839. Svendsen 1966: 24, 26. Tallet for 1839 er brukt i *Utkast til lov om strandstadretter for Kopervik*, gjengitt på side 30 hos Svendsen.

36 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Torvastad, 11. søndag etter Trefoldighet 1827. 14. søndag etter Trefoldighet 1828. 11. søndag etter Trefoldighet 1829. 31. august 1835.

37 StS. Ryfylke prosti. Vikedal sogneprestembete. Kallsbok 1799–1933: 50.

ti tønner (1160 liter) øl. I tillegg kunne det gå med to tønner (232 liter) brennevin. Dette førte, ifølge prestene, «til ryggesløs Overdaadighed ved Bryllupshøytideligheder». Samtidig ble brennevin også brukt på byreiser og ved enhver anledning ellers.[38]

Rettsprotokollene fram til 1830-åra gir oss inntrykk av at festlige sammenkomster ble benyttet til fyll. De drakk barnsøl (barsel) ved fødsler og gravøl til ære for den døde. De drakk til forlovelse, og for mennene ser bryllupene ut til å ha vært en tre dagers sammenhengende fyllefest. I tillegg kom juledagene, dugnader og ulike festlige sammenkomster. Trolig var også vanlig hverdagsfyll ganske utbredt.[39] «De e mat i gott drikka», heter det i et gammelt ordtak som også ble brukt på Karmøy. Videre sa de gamle Karmøy-buene at «de blir mann av ein drikkar, men ikkje av ein etar», og at «de e fleire så ete seg i hel elle så drikke seg i hel».[40] Det må være rett å tolke dette som at hyppig fyll var akseptert og at det var noe man kunne (og burde) skryte av. Festkulturen var på den ene siden en arv fra den tida da fester med mye mat og drikke var viktig for å knytte bånd mellom folk man ikke var i slekt med.[41] På den andre siden var de et uttrykk for evne og vilje til livsnyting: Folk nøt de (få) goder som livet ga!

Brennevin, søndagsarbeid og «Pragt»: kulturelle konsekvenser av haugianismen

I åra omkring 1840 var det et markert tidsskille når det gjaldt synet på og bruken av brennevin. Da det var marked i Stavanger sankthans 1842, ble det meldt om «kun meget faa berusede Folk», og at «Brændeviinet mere og mere bliver banlyst, og de fleste Districter her i Amtet fortjene i Sandhed Ros for deres Maadehold […] man kan gjennemfare lange Strækninger, uden at støde paa et eneste Sted, hvor det findes Brændeviin i Huset».[42] Som den første i landet ble Stavanger Maadeholdsforening stiftet 1836, og snart var det dannet tilsvarende lag over hele Stavanger amt. Kravet var måtehold i drikking og avhold fra brennevin.[43] Utenom Stavanger amt var det særlig på Agder at denne måteholdsbevegelsen fikk stor oppslutning.[44]

38 StS. Ryfylke prosti. Visitasprotokoll III 1, 1819–1837. Vikedal, 7. juli 1831.
39 Langhelle 1997a: 287–296.
40 Øvrebø 1954.
41 Bagge 1998: 55.
42 *Stavanger Amtstidende* 27. juni 1842.
43 *Stavanger Amtstidende* 4. juni 1846.
44 Bergsgård 1958: 150.

I Torvastad kunne prost Brun i 1842 slå fast at «Brændeviinsdrik var meget aftaget». Det er tydelig at han så dette i sammenheng med at «de saakaldte Hellige eller Haugianeres Antal betydelig tiltaget; man troede ikke at disse havde noget som helst skadelig Indflydelse paa Menigheden».[45] I 1848 framstilte Brun brennevin i selskap i Avaldsnes mer som unntak enn som en regel.[46] Redusert bruk av brennevin og øl var også noe av det presten Berg merket seg i Skjold. Til gjengjeld hadde kaffedrikkingen tatt seg opp, «endog til dagligt Brug». Slik hadde den ene drikken erstattet den andre.[47] I Nedstrand var det mange måteholdsfolk i 1847, i visitasprotokollen kan man lese at «Brændeviin er intetsteds at faa, dets brug som daglig Drik er saaatsige gandske og aldeles ophørt overalt og det er allerede en stor Sjeldenhed, naar det findes ved selskabelige Sammenkomster fEx. Bryllupper».[48] I Skjold året etter ble det under prostevisitasen meldt at «Brug af Brændeviin […] forstørstedeelen gandske ophørt; det vides ikke heller at kunne erholdes nogensteds i Præstegjeldet».[49] I 1848 var, ifølge prest og prost, «Brug af Brændeviin […] betydelig aftaget og har næsten ganske ophørt at findes ved Bryllupper» i Imsland og Sandeid sogn, men ikke i hovedsognet Vikedal.[50]

Eilert Sundt fikk i sine undersøkelser ikke inn meldinger fra prestene i Skjold og Nedstrand, men i Karmsund skal folkemeningen ha vært «stræng […] imod brugen af br.vin». I stedet trakterte de hverandre med «simpel vin samt ringe øl». Skildringen fra et av de nordlige prestegjeldene i Ryfylke (Nord-Rogaland) var trolig dekkende for mesteparten av distriktet: «Beruselse en skam, nydelse af br.vin og anden berusende drik ved bryllupper og begravelser kun undtagelsesvis […] Den i ældre tid hyppige beruselse i gjæstebud agtes nu af alle skikkelige folk for stor skam […] kun yderst få beherskes af drukken-lasten».[51]

En strengere tolkning av forbudet mot søndagsarbeid var et annet særtrekk ved den nye haugianske påvirkningen.[52] I 1836 kunne presten Brun fortelle at det hadde blitt helt slutt på søndagshandelen i Kopervik,

45 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Torvastad, 3. oktober 1842.
46 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 25. september 1848.
47 StS. Ryfylke prosti. Skjold prestegjeld. Kallsbok. 10. august 1854.
48 StS. Ryfylke prosti. Visitasprotokoll III 2, 1837–1850. Nedstrand, 21. oktober 1847.
49 StS. Ryfylke prosti. Visitasprotokoll III 2, 1837–1850. Skjold, 10. juli 1848.
50 StS. Ryfylke prosti. Visitasprotokoll III 2, 1837–1850. Vikedal, 23. juli 1848.
51 Sundt 1976: 129
52 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 12. søndag etter Trefoldighet 1827. Avaldsnes, 17. september 1828. Avaldsnes, 29. september 1831. Avaldsnes, 17. september 1835.

blant annet takket være medhjelpernes innsats.[53] I 1840-åra ser det ut til at menigheten i Avaldsnes holdt seg til sabbatsloven, selv om fremmede av og til drev fiske om søndagene.[54] Haugianerne tok også avstand fra all bruk av pynt, prakt og alle slags dekorasjoner. «Her anser mand Pragt uforenelig med og i mange tilfælde endog forderveligt for sand Christelig Religiøsitet», uttalte formenn og representanter i Nedstrand i 1850. Det var da på tale å bygge ny kirke i Hinderå, men de kommunevalgte mennene gikk sterkt imot å bygge tårn på kirken – det så de som unyttig og unødvendig. Et tårn på kirken mente de i hovedsak ville tjente som pynt, og slikt var «folk» imot. Fikk kirken tårn, var det mange som ville holde seg borte fra den. Da stiftsdireksjonen likevel påla dem å bygge tårn på kirken, svarte kommunemennene med å innstille arbeidet med ny kirke. Dette skjedde i 1848, mens haugianeren Peder Olsen Tendeland var ordfører.[55] Også i 1860-åra ville de bygge kirke uten tårn, men da ga de seg på dette og ny kirke med tårn ble bygget.[56]

Det store sildefisket som moderniseringsfaktor

I 1808 kom silda tilbake til Sør-Vestlandet. Det var på ingen måte første gangen at det var rike sildefiskerier, og saltet sild hadde blitt eksport før. I 1815 var det slutt på Napoleonskrigene og eksporten av saltet sild kunne starte opp for fullt. På samme tid ble silda borte fra Skåne-området, slik at markedet ble større enn noen gang før og prisene nådde nye høyder. De viktigste markedene var Vest-Sverige med Göteborg og det baltiske området, inklusive Preussen og St. Petersburg. Som returlast hadde de gjerne med seg korn, som var hvete og rug. Dette ble så malt og solgt og gjorde at folk etter hvert byttet ut det tradisjonelle (flat)brødet av havre med gjærbakt brød av hvete og rug. Dette var med på å øke handelen og redusere naturalhusholdet, siden havren ofte var hjemmeavlet.

Inntektene fra fiskeriene var relativt gode, og en heldig fisker kunne oppnå tjue spesidaler i en sesong som varte fra januar til mars. Dette var omtrent det samme som årlig inntekt for en mannlig tjener, når klærne

53 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 10. oktober 1836.
54 StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 3. august 1843.
55 IKS. Nedstrand kommune. Formannskapsprotokoll 1837–1875. Møter 22. februar 1848, 27. desember 1848 og 6. juni 1850.
56 Langhelle 1997b: 219.

var inkludert. En heldig eller dyktig fisker kunne på denne måten tjene nok i løpet av fem eller ti år til å kjøpe seg et brukbart gårdsbruk.[57] Unge bondesønner kunne komme til Haugesund med litt arv, lån eller bruk av oppsparte midler. Der kunne de leie seg et sjøhus til en pris som ikke var høyere enn inntekten fra et års vellykket fiske. De kunne låne til å bygge på et lite stykke land, starte med egen sildesalting og utvikle det til en større forretning.[58]

Det var ikke bare fiskerne som tjente penger. Også oppkjøpere, tilvirkere, fartøyeiere, sjøfolk og eksportører kunne gjøre det godt. Mange arbeidet på sildesalteriene, og omkring i distriktene var andre opptatt med bøkring, produksjon av redskap og av båter. Det ble som en omfattende sildeindustri, der det utviklet seg en pengeøkonomi basert på kjøp og salg. Det ble i stadig større grad handlet varer, inklusive matvarer. Mange nye hus og bygninger kom opp i disse åra. I første del av 1800-tallet førte sildefiskeriene til at det oppsto en ny type økonomi, mer enn før basert på spesialisert vareproduksjon og pengeøkonomi, noe som brøt med det gamle naturalhusholdet som hadde eksistert i landsdelen. Det var den moderne markedsøkonomien som tok et stort steg fram.[59]

Nils Olav Østrem skriver om en «sildekultur» som utviklet seg på Karmøy, og som utviklet seg i vekselforholdet mellom folks tanker og opplevelser. «Hva folk meinte, og hvordan de tenkte, blei til i et samspill med de ytre, materielle vilkåra og forholda.»[60] Vi kan kanskje sammenligne med effekten av industrialiseringen, selv om det her var lite industri i egentlig forstand. Den nye sildefiske-økonomien fra 1815 av førte til en mer individualistisk måte å leve på, frigjort fra de gamle bindingene i det tradisjonelle bondesamfunnet. Det ble mye større rom for personlige initiativ og større økonomisk uavhengighet. Trygghet og faste strukturer var ikke lenger like viktig. Det ble mye større forståelse for forandringer og det å ta i bruk nye muligheter (jf. E.P. Thompson).[61] Dette var noe også Max Weber var opptatt av.[62]

57 Langhelle 1987: 343.
58 Østensjø 1958: 55.
59 Østensjø 1958: 30–31.
60 Østrem 2010: 32.
61 Thompson 1993: 97–185. 202.
62 Weber 1973.

Haugianismens utbredelse og økonomisk modernisering

Det haugianske nettverket fungerte ikke bare som et religiøst nettverk, men hadde også stor betydning som forretningsmessig nettverk og fungerte som «veksthus» for deres felles forretningsmessige interesser. Filosofen Harald Grimen peker på at bånd som knyttes på bakgrunn av brede og allsidige kontaktflater, som for eksempel haugianske vennesamfunn må være, gir en sterkere gjensidig forpliktelse og tillit enn det som kommer ut av rent forretningsmessig partnerskap.[63]

Området ved Karmøy og Haugesund hadde en sterk og ekspanderende «sildeindustri». Særlig gjaldt dette Skudenes prestegjeld som senter for sildefisket og Haugesund som senter for sildehandelen. Kåre Olsen har studert den økonomiske eliten i Haugesund på den tida byen ble grunnlagt. Den fikk ladestedstatus i 1854. «Det er rimelig å påstå», skriver Kåre Olsen, «at de ledende innen haugianermiljøet i Haugesund, stort sett også er blant de ledende innen borgerskapet i byens første tid». Jo mer vellykket de var i sin forretningsvirksomhet, jo mer sannsynlig var det at de hørte til haugianerne.[64] Så langt vi kan se hadde alle disse bakgrunn fra bondesamfunnet.[65] I Haugesund og Karmøy var mulighetene for sosial mobilitet store, og det religiøse nettverket fungerte som gjensidig sosial støtte også når det gjaldt sosial oppdrift.

Området øst for Karmsundet (Skjold, Nedstrand og Vikedal prestegjeld) lå i en kommunikasjonsmessig bakevje og hadde relativt lang vei til markedet i Stavanger og det som måtte være av marked ved Karmsundet. De hadde lite å stille opp med i konkurransen når det gjaldt omsetning av jordbruksvarer og hadde ellers hatt mye av handelen sin nord til Bergen. Områdene øst for Karmsundet fungerte først og fremst som leverandører av arbeidskraft til sildeområdene. Her i øst sto den økonomiske utviklingen relativt stille. Det er vanskelig å se sammenheng mellom økonomisk modernisering og haugianisme i dette området.

På Jæren ble jordbruket fra 1830-åra av sterkt modernisert med omfattende nydyrking og en ny tilpasning til markedet for jordbruksprodukt. Det gikk som et skille ved Re (Bryne), på grunn av avstand til markedet. Herfra kunne man rekke fram til Sandnes (og Stavanger) og hjem på en

63 Grimen 2009.
64 Olsen 1983: 34.
65 Langhelle et al. 1999.

dag, mens man lenger sør brukte lengre tid og delvis dro langs kysten. Jæren (kanskje særlig Klepp og Time) synes, sammen med Suldal, å være det minst haugiansk påvirkede området i Stavanger amt. Heller ikke her er det en åpenbar sammenheng mellom økonomiske modernisering og haugianisme.[66]

Ytre påvirkning

For å forstå den religiøse utviklingen er det viktig å også studere handelsforbindelser og kommunikasjon. Betydningen av handelsruter og ulike former for samkvem er vanskelig å måle, men det er jo slik at der mennesker møtes, der skjer det også påvirkning. I denne sammenhengen er den langvarige og til dels omfattende kontakten med de kalvinistiske landene Skottland og Nederland interessant. Det kan se ut som at det skjedde en påvirkning utenfra gjennom denne kontakten, og at dette kan ha preget vekkelsen i Nord-Rogaland med sterkere vekt på «de forbudte ting», disiplinering av befolkningen og kanskje også i forholdet til dekorasjoner. Hans Nielsen Hauge skal ikke ha likt den lokale haugianerhøvdingen John Haugvaldstads måte å te seg på: «Dette ditt Væsen er taget, ikke givet», skal Hauge ha sagt til Haugvaldstad da de møtte hverandre på Bredtvet i 1818.[67] Kirkehistorikeren Einar Molland understreker også forskjellen mellom den sørvestlandske haugianismen og resten av Norge.[68] Det er naturlig å se dette i sammenheng med påvirkning fra utenlandsk kalvinisme.

I Hardanger sto haugianismen sterkt i de ytre delene, som Kvinnherad, Samnanger, Kvam og Tysnes.[69] Indre Hardanger var derimot mindre berørt, og det var bare få haugianere i Kinsarvik og Ullensvang. Ivar Aasen forteller i 1844 at folket i Lofthus (Ullensvang) ennå ikke synes smittet av haugianismen. Han beskriver ellers innbyggerne slik: «En livlig Munterhed er almindelig herskende; Selskab, Dans og Lystighed finder ofte Sted.»[70] Hele Hardanger var orientert mot Bergen. Det er likevel verd å merke seg at indre Hardanger tradisjonelt hadde hatt mye handel og kontakt over fjellet til de øvre delene av Telemark, Numedal og Hallingdal, mens ytre Hardanger hadde hatt relativt omfattende handel med eksport av trelast og

66 Langhelle 2023.
67 Molland 1979: 77.
68 Molland 1979: 94.
69 Langhelle 2023.
70 Aasen 1990: 48.

båter med Skottland i mer enn to hundre år. Det er en nærliggende tanke at dette kan ha hatt betydning for deres ulike orientering.

På 1600- og 1700-tallet, og nok også på 1500-tallet, selv om kildene er mangelfulle, var det mange på Sør-Vestlandet som møtte utenlandske borgere. De handlet med dem, men hadde også en viss omgang med dem og kunne være engasjert i arbeid for dem. En del dro i utenlandsk tjeneste og kom i mange tilfeller tilbake etter kortere eller lengre opphold utenlands. Særlig interessant i vår sammenheng er den nære kontakten med de overveiende kalvinistiske landene Skottland og Nederland. 1600-tallet er kjent som «skottetida» i den muntlige tradisjonen i Ryfylke og Sunnhordland / ytre Hardanger. I denne perioden var «skottehandelen» den viktigste handelen. Dette var i hovedsak en eksport av tømmer og annen trelast, og der betalingen ofte skjedde i form av ulike mat- og drikkevarer som ikke så lett kunne produseres lokalt. Den ble kalt «skottehandel» fordi skottene var så dominerende, selv om også mange andre nasjoner var involvert. I en lokal kontekst var denne handelen svært viktig for økonomi og levevei.[71]

Blant de andre nasjonene spilte nederlendere og frisere en viktig rolle i samme periode. Nederlandene var «den tids Amerika». «Det er åpenbart at i et par hundre års tid har nabolandet sør for Nordsjøen vært en nærværende realitet for folk på Sørlandet og Sør-Vestlandet», skriver Sølvi Sogner. «Trolig har dette naboskapet for dem vært følt sterkt, sannsynligvis sterkere enn naboforholdet til andre deler av hjemlandet eller til Danmark. Holland var mulighetenes land for mange […] Amsterdam må ha vært 'byen' også for sør- og sørvestlendinger.»[72]

Vi må også ta i betraktning at Karmsundet var svært viktig som seilingsled. Skipene kunne vanskelig seile i Karmsundet når det var for mørkt, og de måtte ellers ha god nok bør for å kunne seile og manøvrere gjennom sundet. Vestsida av Karmøy var ofte værutsatt og mer risikabel med hensyn til forlis. Dette gjorde at de kunne bli liggende ei tid for eksempel ved Skudenes, Kopervik eller Haugesund og vente, noe som igjen kunne bety kontakt med lokalbefolkningen. Fremmede fartøy trengte også lokal los. En betydelig del av skipene var nederlandske, slik at vi også her må regne med at man hadde kjennskap til kalvinistisk tro.

Det er i denne sammenhengen interessant at Jæren, som hadde lite kontakt med Skottland, hadde et mindre haugiansk preg enn Nord-Rogaland

71 Langhelle 1998: 21. 1999.
72 Sogner 1994: 16. Se også Hodne 2001, s. 37.).

og Ryfylke. Det treløse Jæren hadde lite eller ingenting å tilby skottene, og mellom Sirevåg i Ogna og Tananger i dagens Sola var det ingen havn for større skip, som for eksempel nederlandske. Skipsleden utenfor kysten av Jæren var dessuten beryktet som særlig farlig med tanke på forlis. Denne strekningen kunne derfor ikke få besøk av nederlandske eller andre nasjoners skip og dermed heller ikke få den direkte kontakten som kunne oppstå ved havnene. Kan vi her se en årsak til at Jæren var blitt mindre påvirket av skotsk kalvinisme? Det er ingenting vi kan bevise, men det er noe som vi bør reflektere over.

Personlig ansvarliggjøring som drivkraft for modernisering

De haugianske vekkelsene, slik vi ser dem i Nord-Rogaland fra 1820 til 1850, må ha vært med på å bryte med det tradisjonelle fellesskapet i bygdene. Disse vekkelsene oppsto samtidig med at rike sildefiskerier førte med seg sosiale og økonomiske endringer i lokalsamfunnet, som en slags «industrialisering uten industri» og der ei ny tid var i emning. For å opptre som individ som ønsket å påvirke andre, særlig på etiske og normative områder, måtte den enkelte stole mer på seg selv og i mindre grad overlate det som skulle skje til skjebnen og til fellesskapet i lokalsamfunnet. Vekkelsene promoterte individualisering gjennom å ta i bruk ny kunnskap og nye ideer, og ved å distansere seg fra eldre syn på hvordan ting skulle være. I stedet for at det var «alle for alle», ble det mer «oss og de andre». I dette lå en frigjøring fra tradisjonelle holdninger og en åpning for nye løsninger i ei tid med andre forutsetninger og nye muligheter.

Dette krevde igjen en «siviliseringsprosess», med en ny persepsjon, der den enkelte gjorde de nye normene og ideene til sine. «Siviliseringen» innebar derfor både selvdisiplinering og individualisering. Det skjedde en bevegelse fra en skamkultur som straffer fordi man mister ansikt, «må skamme seg» og mister andres respekt, til en skyldkultur der man mister selvrespekten fordi man har syndet eller handlet galt i forhold til sine etiske normer og/eller sin gudstro.[73] Denne ansvarliggjøringen og individualiseringen hadde så betydning for moderniseringsprosessene i mentalitet og samfunn, uten at det er mulig å måle denne effekten eller å uttrykke den på

73 Førland 1997: 11.

en presis måte. Den hadde en generator-effekt og samtidig en katalysator-effekt ved at den ga mer kraft til en prosess som allerede var i gang gjennom samfunnsomformende prosesser forårsaket av sildefisket.

Jeg oppfatter det slik at de vakte appellerte til de tradisjonelle, religiøse autoritetene og sto i sin argumentasjon solid forankret i det premoderne verdensbildet. Formen de nyttet, var derimot radikal og banebrytende for den moderniseringsprosessen som faktisk var noe av årsaken til det religiøse opprøret deres. De var fanebærere for det personlige, religiøse valget. Dette var innovativt, for det de ønsket å skape var et kvalitativt nytt samfunn når det gjaldt etiske standarder. Dette legitimerte de ved å framstille sin egen forståelse som identisk med *canon*, det hellig uforanderlige, og ved å sakralisere egen etikk.[74]

Om denne typen bevegelser skriver Christer Ahlberger at de samtidig som de «försvarade den traditionella og konservativa kulturen förebådade framtiden».[75] Hanne Sanders påpeker, i sin avhandling *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, at vekkelsen sto for både nye og gamle trekk, «for sekularisering og for modstand mod sekularisering». Man kan ikke framheve det ene framfor det andre: «Vækkelsen er således et udtryk for en begyndende sekularisering udtrykt i et førsekulariseret sprog.» Sanders understreker at det var det tradisjonelle som ga styrke til det moderne.[76]

Denne personlige ansvarliggjøringen, med målrettet selvdisiplin der man måtte sette seg mål og kunne forsake for å nå disse målene, har så vært avgjørende og nødvendig for den videre samfunnsutviklingen med stadig sterkere krav til kreativitet, nytenkning og personlige initiativ. Alt dette gjorde at det måtte komme til et brudd med mye av det vante religiøse livet. Målrettet selvdisiplin må ha vært avgjørende og nødvendig for den videre samfunnsutviklingen med stadig sterkere krav til kreativitet, nytenkning og personlige initiativ – i næringslivet, i politikk og i samfunnslivet generelt.

Ved at den gamle, kollektive bindingen til fellesskapet ble løst opp, og mer av ansvaret ble ført over på den enkelte, oppsto et sterkere krav til selvdisiplin for å kunne lykkes. Man hadde fått større personlig frihet, men ble stående mer alene i et liv som var blitt mer usikkert. En representant for denne «nye tid» er det Knut Dørum kaller «the self-made man», som

74 Jfr. Assmann 2008: 279–280.
75 Ahlberger 1996: 37.
76 Sanders 1995: 313, 319, 322–323. Se også Vammen 1997.

er sterkt individualistisk og selvorientert og som i større grad preget de sekulariserte bysamfunnene på slutten av 1800-tallet.[77]

Som vi har sett ovenfor, skjedde det i den aktuelle perioden omfattende endringer i etiske normer med betydelige kulturelle konsekvenser, samtidig som det store sildefisket gjorde at det moderne pengehushold rykket inn sammen med betydelig geografisk og sosial mobilitet. Resultatet var blant annet økt individualisering og økte krav til selvdisiplin på det religiøse området. Dette må ha vært viktige forutsetninger for det vi kan finne av økonomisk effekt av haugianismen.

Konklusjon

Det synes som om her har vært en tidligere påvirkning fra kalvinisme i området gjennom den relativt omfattende kommersielle kontakten med Skottland og Nederland. På slutten av 1700-tallet oppsto det også et mindre miljø av herrnhutisme. Så kom religiøse ledere som Hans Nielsen Hauge og John Haugvaldstad og satte ideene og nye verdier i bevegelse gjennom sitt eget virke og ikke minst sine nettverk som både omfattet det religiøse livet og det mer forretningsmessige. Konsekvensene var omfattende vekkelser i perioden 1820 til 1850 med endringer i etiske normer, der vekkelsen i enkelte områder kan sies å ha fått et normativt hegemoni.

Selv om dette er umulig å måle på noen nøyaktig måte, synes vekkelsene ved de nåværende kommunene Karmøy og Haugesund å ha hatt en utpreget dynamisk effekt og kan ha virket som en katalysator for hele samfunnsutviklingen. Det kan se ut som at Webers teori i dette geografiske området blir bekreftet ved at implementeringen av nye normer og nye holdninger virket forsterkende på den moderniseringsprosessen som alt var i gang på grunn av sildefisket.

Nord-Rogaland øst for Karmsund-området (tidligere Skjold, Tysvær, Vats, Nedstrand og vestre del av Vikedal sogn) var sterkt haugiansk og med sterke kulturelle endringer. Området var likevel lite preget av økonomisk modernisering. Her kan vi muligens si at den samfunnsmessige basisen ikke har vært moden for en slik modernisering. Dette hadde å gjøre med en vanskelig tilgang til markedene og begrensede salgsprodukt. Jæren hadde

77 Dørum 2014: 70, 2016: 141, 145. Her handlet det, ifølge Dørum, mer om et mer frigjort og individualisert ideal der moralregler kunne virke fraværende eller lite tydelige. Eksempel på dette finner han i Salten i Nordlands amt.

betydelig modernisering, men uten å være like sterkt haugiansk preget. Her ser vi at omfattende modernisering også kunne skje uten at sterke haugianske krefter var til stede.

Sammenhengene er mye mer komplekse enn det ofte kan se ut som. Det var en forutsetning at den økonomiske og samfunnsmessige basisen i Stavanger amt var moden for omfattende modernisering.

Referanser

Ahlberger, C. (1996). *Konsumrevolutionen* (Bd. 1). Humanistiska fakulteten, Göteborgs universitet.

Assmann, A. (2008). The religious roots of cultural memory. *Norsk teologisk tidsskrift*, *4,* 270–292.

Bagge, S. (1998). *Mennesket i middelalderens Norge : Tanker, tro og holdninger 1000–1300.* Aschehoug.

Bergsgård, A. (1958). *Frå 17. mai til 9. april: Norsk historie 1814–1940.* Samlaget.

Dørum, Knut (2014): Kallsarbeideren og det self-made man. Handelskapitalisme og etikk i Norge på 1800-tallet. I Seland, Bjørg (red,) (2014a): *Gud og mammon: Religion og næringsliv.* Cappelen Damm Akademiske. Oslo: 68–88.

Dørum, K. (2016). Haugiansk kapitalisme i Norge på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (s. 141–157). Fagbokforlaget.

Dørum, K. & Sødal, H. K. (2017). Hauge, haugianerne og kontrastene. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 9–30). Cappelen Damm Akademisk.

Furre, B. (1996). Hans Nielsen Hauge og det nye Noreg. I S. A. Christoffersen (Red.), *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge* (s. 7–14). Norges forskningsråd.

Førland, T. E. (1997). Innledning: Om artiklene, inspiratorene og historikerne. I T. Førland (Red.), *Norbert Elias: En sosiolog for historikere?* (s. 5–18). Universitetet i Oslo.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age.* Polity Press.

Gilje, N. (1996). Hans Nielsen Hauge – en radikal ildprofet fra Thune. I S. A. Christoffersen (Red.), *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge* (s. 15–28). Norges forskningsråd.

Grimen, H. (2009). *Hva er tillit?* Universitetsforlaget.

Grytten, O. H. (2012). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism the Haugian Way*. NHH Department of Economics. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2033101

Grytten, O. H. (2014). Haugianere som næringslivsaktører. I B. Seland (Red.), *Gud og mammon: Religion og næringsliv* (s. 47–67). Cappelen Damm Akademisk.

Hodne, O. (2001). Med Nederland som mål. I B. E. Johnsen & H. Try (Red.), *Arbeidsvandringar på Agder* (s. 7–35). Agder distriktshøgskole.

Langhelle, A, Langhelle, S. I. & Østrem (1999). *Gard og folk i Skåre, II.* Haugesund kommune. Haugesund.

Langhelle, S. I. (1987). Oppsving i næringane ved sida av jordbruket. I E. Hovland & H. E. Næss (Red.), *Fra Vistehola til Ekofisk: Rogaland gjennom tidene* (s. 333–357). Universitetsforlaget.

Langhelle, S. I. (1997a). *Tysvær 8: Slik levde dei fram til 1820.* Tysvær kommune.

Langhelle, S. I. (1997b). *Tysvær 9: Slik levde dei. 1820–1920.* Tysvær kommune.

Langhelle, S. I. (1998). The Impact of the Scots and the Dutch in a Rural Area of Southwestern Norway. The Timber Export from the Tysvær-Area in the Seventeenth Century. *Northern Seas Yearbook 1997. Association of the History for the Northern Seas* (s. 21–38). Esbjerg.

Langhelle, S. I. (1999). *Timber and Trade* (Fagrapport nr. 1). Lokalhistorisk Stiftelse: 24—36.

Langhelle, S. I. (2002). Religiøst svar på samfunnsmessige utfordringer? Det kulturelle og religiøse normskiftet i Nord-Rogaland 1820–1850. *Historisk tidsskrift*, (1), 5–26.

Langhelle, S. I. (2006). Frå religiøst fellesskap til personlege val. I K. Helle (Red.), *Vestlandets historie: Bind 3* (s. 106–145). Vigmostad og Bjørke.

Langhelle, S. I. (2022). *The 1820–1850 Religious Revivals of Hans Nielsen Hauge in Norway: A Sociological Study of the Modernization of Mentality.* Edwin Mellen Press. New York.

Langhelle, S. I. (2023). *Haugianismen i Rogaland.* Forlaget Horsisont.

Løseth, A. (2020). Religiøsitet og livssyn i Kyst-Norge på 1800-talet i eit komparativt nordisk og nordatlantisk perspektiv. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring* (s. 17–39). Cappelen Damm Akademisk.

Mathias, P. (2001). *The first industrial nation: An economic history of Britain 1700–1914.* Routledge.

Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundret: Bd. 2.* Gyldendal.

Olsen, K. (1983). To slags folk i Haugesund by. I *Årbok for Karmsund 1977–1983* (s. 5–44). Haugesund.

Repstad, P. S. (2016). Hvordan fastslå kristendommens virkninger? I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (s. 255–269). Fagbokforlaget.

Sanders, H. (1995). *Bondevækkelse og sekularisering: En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850.* Stads- och kommunhistoriska institutet, Stockholms universitet.

Sejersted, F. (1993). *Demokratisk kapitalisme.* Universitetsforlaget.

Seland, B. (2020). Det norske bibelbeltet: Geografiske og kulturhistoriske perspektiv. *Historisk tidsskrift, 99*(2), 128–143.

Smout, T. C. (1985). *A History of the Scottish People 1560–1830*. Fontana Press. London.

Sogner, S. (1994). *Ung i Europa. Norsk ungdom over Nordsjøen til Nederland i tidlig nytid.* Universitetsforlaget.

Sundt, Eilert (1976): *Om Ædrueligheds-Tilstanden i Norge.* Ny utgave. Gyldendal.

Svendsen, L. (1966). *Kopervik som strandsted og ladested.* Eriksen.

Thompson, E. P. (1993). *Customs in Common.* The New Press.

Vammen, H. (1997). Hanne Sanders: Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850. *[Dansk] Historisk Tidsskrift*, *16*(6), 200–209.

Weber, M. (1973). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (C. Kock, Overs.). Gyldendal. (Opprinnelig utgitt 1904)

Wefring, M. J. (1897). *Minder fra mit Reiseliv.* Lutherstiftelsen.

Østensjø, R. (1958). *Haugesund 1835–1895.* Haugesund kommune.

Østrem, N. O. (2010). *Karmøys historie: Bind IV. – mot havet du deg venter: Frå 1800 til 1900.* Fagbokforlaget.

Øvrebø, F. (1954). *Ordtøke frå Karmøy.* Haugesund mållag.

Aasen, I. (1990). *Reise-Erindringer og Reise-Indberetninger 1842–1847* (H. Koht, Red.). Vestanbok.

Kilder

IKS. Nedstrand kommune. Formannskapsprotokoll 1837–1875. Møter 22. februar 1848, 27. desember 1848 og 6. juni 1850.

IKS. Formannskapsprotokoll Avaldsnes 1837–1855, møte med formenn og representanter 23. oktober 1840.

Riksarkivet. KUD, kontor A. Pakke 296. Dissenterloven. Løberg 6. oktober 1840, Halvorsen 30. september 1840, Krog 14. oktober 1840. Kaurin 19. oktober 1840.

StK. Biskopen i Kristiansand. Journalsaker 140. Biskop von der Lippe. Journalsaker 1854. Brev fra prost O.L. Sinding til biskop von der Lippe datert Avaldsnes prestegård 15. desember 1853.

StK. Biskopen i Kristiansand. Journalsaker 115. Biskop von der Lippe. Journalsaker 1846, jnr. 7-359. Brev fra Karmsund prosti ved Brun til bispen av 31. desember 1845.
StS. Karmsund prosti. Skjold sokneprestembete. Kallsbok. Johan Peter Berg, 10. august 1854.
StS. Karmsund prosti. Visitasprotokoll III 1 1818–1861. Avaldsnes, 12. søndag etter Trefoldighet 1827. Torvastad, 11. søndag etter Trefoldighet 1827. 14. søndag etter Trefoldighed 1828. 11. søndag etter Trefoldighed 1829. Avaldsnes, 29. september 1831. 31. august 1835. Skudenes, 14. august 1834. Avaldsnes, 17. september 1835. Avaldsnes, 10. oktober 1836. Skudenes 11. oktober 1838. Avaldsnes, 19. september 1842. Torvastad, 3. oktober 1842. Avaldsnes, 3. august 1843. Skudenes, 26. september 1842. Torvastad, 3. oktober 1842. Avaldsnes, 28. juli 1845. Avaldsnes, 25. september 1848.
StS. Ryfylke prosti Visitasprotokoll III 1, 1819–1837. Nedstrand, 30. mai 1822. Vikedal, 7. juli 1831.
StS. Ryfylke prosti. Visitasprotokoll III 2, 1837–1850. Nedstrand, 21. oktober 1847. Skjold, 10. juli 1848. Vikedal, 23. juli 1848.
StS. Ryfylke prosti. Vikedal sogneprestembete Kallsbok 1799–1933, s. 50.
StS. Ryfylke prosti. Skjold prestegjeld. Kallsbok. 10. august 1854.
Stavanger Amtstidende 27. juni 1842.
Stavanger Amtstidende 4. juni 1846.

KAPITTEL 8

Å danne politiske borgere – Ole Gabriel Uelands innsats for forbedret politisk opplysning

Merethe Roos Universitetet i Sørøst-Norge

Abstract: This chapter will shed light upon Ole Gabriel Ueland's proposal to establish a *stortingstidende* in 1836, a regular paper aiming to mediate the discussions at the *Storting* to a broader audience. Ueland, who was one of Hans Nielsen Hauge's followers, was one of the leading politicians in the Norwegian peasant opposition from the 1830's, and he is known as a driving force behind the Presidency Act in 1836. This act secured that Norway gained a higher degree of local self-government. I will argue that Ueland's proposal can be seen in a time-typical tension between agitation and enlightenment, and that the proposal must be understood against his background in the Hauge movement. While most Norwegians at that time only had basic skills in reading and writing, Hauge's followers possessed a higher level of competence and would be able to read and understand the content of a *stortingstidende*.

Keywords: Ole Gabriel Ueland, enlightenment, political agitation, reading and writing skills

Sitering av denne artikkelen: Roos, M. (2023). Å danne politiske borgere – Ole Gabriel Uelands innsats for forbedret politisk opplysning. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 8, s. 165–182). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch8

Innledning

Hvor stor betydning hadde Hans Nielsen Hauge for den allmenne opplysningsvirksomheten i Norge? Svaret på dette spørsmålet gir seg nærmest selv, til tross for at Hauge ikke hadde noe eget undervisnings- eller opplysningsprogram som han utformet. Trangen til opplysning og skolering og målet om kulturelt framskritt ga seg som en følge av kristendomssynet Hauge og haugianerne hadde. Haugianerne så kunnskapen som et springbrett til tro, og kunnskapen som utgangspunkt for det jordiske kallsarbeidet. Selv sa Hauge at både vantro og overtro bunnet i manglende opplysning.[1] Utover på 1800-tallet bidro haugianere vesentlig i opplysningsarbeidet blant folk flest. De distribuerte religiøs litteratur, opprettet traktatselskaper som hadde til hensikt å spre oppbyggelige skrifter, og etablerte søndagsskoler i by og bygd. Tidlig på 1800-tallet tok haugianerne også initiativ til å opprette lærerutdanninger og en kristelig ungdomsskole som kan sammenlignes med folkehøgskolen som Olaus Arvesen (1830–1917) og Herman Anker (1839–1896) opprettet på Hamar mange tiår senere. Thomas Olsen Amle (1780–1822), som selv var en nær venn av Hans Nielsen Hauge, leverte et forslag om en ny allmueskolelov i 1816.[2] Haugianernes innsats for skolesaken ble da også lagt merke til i lokalsamfunnene utover på 1800-tallet. I Råde, for eksempel, beklaget Irgens Hadeln (1776–1847), stedets sogneprest, seg i 1830 over at skolegjerningen ble forsømt i mange familier. Foreldrene holdt barna hjemme i stedet for å sende dem til skolen. Et unntak var haugianerne, som «talte for Oplysningens Fremme og Skolesagen».[3] De hadde lagt et stort arbeid ned i å sørge for at barna skulle få bredest mulig opplæring. Det samme gjaldt for andre steder i landet. I Ås bemerket formannskapet tidlig på 1840-tallet hvilken innsats haugianerne hadde gjort for fastskolen på stedet, mens formannskapet i Råde omtrent på samme tid mottok brev fra bønder som tilkjennega sin støtte til haugianernes streben etter skolesakens fremme.[4]

Amles forslag om en ny allmueskolelov så vel som den innsatsen de la ned for skolesaken rundt om i landet kan ses i lys av innsatsen haugianerne gjorde i det politiske liv. Det er vanlig å peke på en sammenheng mellom Hauge-bevegelsen og bondeopposisjonen på Stortinget i 1800-tallets første

1 Golf 1996: 19.
2 Hommerstad 2014: 165.
3 Sitert etter Dørum (2017, s. 94).
4 Dørum 2007, 2008, 2017.

halvdel.[5] De politiske bøndene drev agitasjon gjennom brev, avisartikler og såkalte politiske katekismer.[6] De politiske katekismene fulgte mønsteret i samtidens viktigste skolebok, Erik Pontoppidans katekismeforklaring, og hadde dermed et format folk flest kunne dra kjensel på. Katekismene var disponert med spørsmål og svar som folk skulle lære seg utenat. Sjangeren ble også brukt for å formidle annet innhold i samtiden, for eksempel tematikk knyttet til landbruk og helse.

Det går en direkte linje fra de politiske katekismene til det som er tema for dette kapittelet, stortingsmannen og haugianeren Ole Gabriel Uelands (1799–1870) forslag om å distribuere en stortingstidende for å forbedre den allmenne opplysning. I 1836 fremmet Ueland et forslag om å etablere en stortingstidende som skulle inneholde Stortingets forhandlinger. Som vi skal se her, ble forslaget nedstemt, men ikke desto mindre er det et viktig eksempel på haugianernes innsats for å opplyse og dyktiggjøre allmuen i politiske spørsmål. Uelands forslag foregriper lensmann Svend Olsens (1807–1855) forslag om å utgi en stortingstidende i 1839, et forslag som denne gangen ble vedtatt.[7] Under de samme stortingsforhandlingene hadde Olsen også foreslått å oppheve konventikkelplakaten, slik at man åpnet for lekmannsforkynnelse. Med utgivelsen av en stortingstidende hadde haugianernes opplysningsvirksomhet og politiske kamper blitt tatt et skritt videre. Mens den politiske agitasjonen i årene etter 1814 skjedde gjennom brev og politisk litteratur, ble det nå lagt opp til at folk flest fikk direkte tilgang til debattene som hadde foregått på Stortinget.

Selv om Uelands biograf Arne Bergsgård mente at Ueland ikke kunne være haugianer, blant annet fordi Ueland hadde Holbergs komedier i bokhyllene og Bergsgård mente at dette ikke var forenelig med å sympatisere med Hauge, må Hans Nielsen Hauges egen virksomhet regnes viktig bakgrunn for Uelands forslag.[8] Bergsgårds påstander er godt tilbakevist av senere forskning, og påstandene står også i motsetning til lett tilgjengelig kildemateriale. Samtidige haugianske predikanter, som Mads Iver Wefring (1819–1894) og Harkel Johnsen Myhrebøe (1816–1898), refererer til Ueland som lekpredikant. Myhrebøe refererer også til konkrete oppbyggelige taler som Ueland skal ha holdt i Drammen på 1830-tallet.[9] Som Olav Golf skriver,

5 Seland 2019: 95.
6 Hommerstad 2014.
7 *Stortingsforhandlinger* 16.2.1839.
8 Bergsgård 1932: 19.
9 Myhrebøe 1882; Wefring 1897.

er det neppe grunn til å betvile disse samtidige kildene.[10] Også historikerne Sverre Steen, Per Fuglum og kirkehistorikeren H.G. Heggtveit, sistnevnte med omfattende personlig kjennskap til Hauge-bevegelsen, omtalte Ueland som haugianer.[11] At Ueland er haugianer, blir dermed tatt for gitt i dette kapittelet.

Hauge gjorde selv en innsats for å spre opplysning og kunnskap, ikke minst gjennom at han tilpasset skriftene sine til folk flest. Han la stor vekt på forståelse, og på at språket i tekstene ikke skulle ha fremmedord eller uttrykk som ikke falt naturlig for allmuen. Dette ser vi blant annet i hans utgivelse av Erik Pontoppidans *Troens Speil* (1800), der han skrev om enkelte uttrykk og strøk avsnitt han mente ikke egnet seg for folk flest. I fortalen til skriftet *Udtog af Kirkehistorien* (1822) rettet han eksplisitt arbeidet mot lekfolk. Kirkehistorisk kunnskap var nyttig for alle, påpekte han, men kirkehistorien inneholdt også mange ord som ville være uforståelige for de som ikke hadde utdannelse. Derfor hadde han søkt å gjøre seg «tydelig for de enfoldige» gjennom å bruke ordboken til å «oversætte de vanskeligste fremmede Ord, som have forekommet i historien».[12] I de mange brevene han skrev kunne han forklare kompliserte forhold gjennom et folkelig billedspråk, og dagligdagse hendelser kunne brukes som utgangspunkt for samtaler om religiøse spørsmål.[13] Brevene bidro ikke bare til å holde kontakten med vennene i menighetene, men de sørget også for at haugianerne fikk trening i å lese og skrive. Hauges egne brev ble skrevet av og sendt fra hus til hus, og brevene ble modeller for nye brev og andre tekster, forfattet av haugianere. Et eksempel på dette ser vi i boken *Om religiøse følelser og deres værd* (1817), der både haugianerkvinner og -menn signerte som bidragsytere. Haugianernes tekster kan dermed dokumentere skriveferdighet i en tid der få i samfunnet hadde slike kunnskaper. Norges første skolelov, vedtatt i 1739, hadde gjort skriveopplæring til en privatsak, i den forstand at lærerne hadde plikt til å undervise i skriving bare når foreldrene forlangte det. Tidlig på 1800-tallet var derfor få som var skriveføre her til lands.[14]

De grunnleggende ferdighetene i lesing og skriving som haugianerne var i besittelse av, vil her bli forstått som en avgjørende kontekst for

10 Golf 1996: 136–137.
11 Fuglum i *Norsk biografisk leksikon VIII:* 282 ff., jf. Golf 1996: 136–137; Heggtveit 1891–1895: 91 ff.; Steen 1945: 153.
12 Hauge 1822: IV–V.
13 Golf 1996.
14 Tveit 1990.

Uelands forslag om utgivelse av en stortingstidende. Det er godt kjent at Hans Nielsen Hauges virksomhet stimulerte bøndenes lese- og skriveferdigheter allerede fra tidlig i århundret. Haugianerne ble kalt «lesere», og predikantenes litterære ferdigheter inspirerte de vakte bøndene til selv å utvikle ferdigheter i lesing og skriving.[15] Lese- og skrivekunnskapene gikk så i arv til neste generasjon; de vakte bøndene skrev brev og skrev avskrift av Hans Nielsen Hauges skrifter. I det følgende skal vi diskutere forslaget i spenningsfeltet mellom allment opplysningsarbeid og politisk agitering, og drøfte hvorvidt Uelands begrunnelse for å gi ut skriftet tar utgangspunkt i et realistisk mål, tatt i betraktning allmuens litterære ferdigheter i samtiden. Vi skal starte med å se på Uelands tekst, og deretter se teksten inn i en bredere sammenheng, der bondepolitikk, politisk agitasjon og samfunnets generelle lese- og skriveferdighet står i sentrum.

Forslaget om en stortingstidende

Ole Gabriel Ueland trenger neppe noen omfattende introduksjon for historieinteresserte lesere. Han var en av 1800-tallets mest sentrale opposisjonelle politikere, og ledet bondeopposisjonen på Stortinget fra han ble innvalgt i 1833 og fram til 1850-tallet. Ueland engasjerte seg særlig for et utvidet folkelig selvstyre, og er regnet for å være en vesentlig drivkraft bak vedtaket av formannskapsloven i 1836. Ueland var født og oppvokst i Dalane i Rogaland, og arbeidet som omgangsskolelærer fra han var i slutten av tenårene og fram til han giftet seg i 1825. Som stortingspolitiker ble han gjenvalgt helt fram til året før han døde, og som representant i Odelstinget var han medlem i valgkomiteen, fullmaktskomiteen, tollkomiteen, justiskomiteen og kirkekomiteen. Han samarbeidet med sentrale politikere som Ludvig Kristensen Daa (1809–1877) og Johan Sverdrup, og opp gjennom årene ga han sin støtte til en rekke lovforslag som hadde brodd mot embetsstanden, og som kom til å gjøre livet på den norske bygda enklere for dem som bodde der. Dette gjaldt blant annet liberaliseringen av håndverkerlovene på 1830-tallet, handelsloven i 1842 og frigivelsen av handel i 1866. Tilsvarende ville han også bremse opp når det gjaldt statens ansvar i politiske spørsmål, og særlig ønsket han å begrense statens pengeforbruk.

I tråd med sitt religiøse grunnsyn gikk Ueland inn for å oppheve konventikkelplakaten, da dette ble diskutert på Stortinget på 1830-tallet og fram

15 Golf 1996: 28 ff.

til den endelig ble opphevet i 1842.[16] Ut over dette viste han ofte en konservativ holdning i religiøse spørsmål. Han argumenterte mot en liberalisering av dissenterloven i 1845 og ønsket å opprettholde kravet om at embetsmenn skulle være medlem av statskirken. Ueland var også en aktiv forkjemper for økt allmenn opplysning. Samme år som han foreslo å utgi stortingstidenden, i 1836, tok han også til orde for å opprette folkeboksamlinger rundt om i landet. Fra han ble valgt inn på Stortinget var han også en ivrig talsmann for å forbedre den allmenne skolegangen, og argumenterte for at folkets opplysning skulle være en statssak. I forlengelsen av dette mente han også at det såkalte *Opplysningsfondet* (Oplysningsvæsenets Fond) skulle organiseres slik at allmueskolen fikk nytte av det. Da det ble vedtatt etablert i 1821, var bevilgninger fra fondet tiltenkt universitetet og de lærde skoler.[17]

Forslaget om å publisere en egen stortingstidende ble forelagt Stortinget 1. februar 1836, og presentert for en lesende offentlighet gjennom et innlegg Ueland publiserte i *Morgenbladet* tre dager senere.[18] Ueland kom her med en detaljert beskrivelse av hvilke rutiner utgivelsen av skriftet skulle følge, og hva skriftet skulle inneholde:

1) Storthingets Forhandlinger udgives i et eget Blad, kaldet Storthingstidende.
2) Tidenden udkommer saa ofte det fornødiges, og skal foruden Forhandlingerne, saavidt muligt, levere en fuldstændig Extract af Debatterne.
3) Stortinget utvælger strax af sin egen Midte 7 Medlemmer, dog ingen af de Repræsentanter, der ere Medlemmer af Valgkommiteen, der skal afgive Betænkning og Indstilling om, hvorledes dette paa bedste Maade bør skee. Denne Indstilling foredrages ikke i Storthinget førend Bedømmelsen af Repræsentanternes Fuldmagter ere tilendebragte.
4) Et Nummer af Storthingstidenden uddeles gratis til enhver af Valgmændenene ved de sidst afholdte Valgforsamlinger. Disse ere pligtige til at udlaane det til Andre i Districtet, som maatte ønske det. Naar Storthingstiden er tilende, overlades Bladene til Skolecommissionen, som bestemmer den fremtidige Brug deraf.

16 Golf 1996: 275 ff.
17 Golf 1996.
18 *Stortingsforhandlinger* 1836: 9.

5) Det gjøres Redactionen til Pligt, at ledsage Efterretningerne med oplysende Anmærkninger, saavelsom med den under No. 2 nævnte fuldstændige Extract af Debatterne.[19]

Det var altså valgmennene, som var sentrale i samtidens indirekte valgsystem og som vanligvis nøt stor respekt i lokalmiljøene, som skulle motta og stå for videre distribusjon av stortingstidenden. Valgmennene var folkets representanter, som etter at de var valgt i lokalmiljøene møttes og utpekte representanter til Stortinget. Bladet de nå hadde fått ansvar for å distribuere, skulle deles ut i «enhver Kjøbstad og i ethvert Præstegjeld paa Landet», skrev Ueland.[20] Når så stortingsperioden var avsluttet, skulle valgmennene gi bladet videre til stedets skolekommisjon. Begrunnelsen for å gi ut stortingstidenden var knyttet til behovet for politisk opplysning blant allmuen. Selv om det var gått over tjue år siden landet fikk sin nåværende statsforfatning, hadde likevel den største delen av nasjonen så liten forståelse av denne ordningen at de ikke kunne gjøre rede for hvilken verdi den hadde i sammenligning med andre forfatninger, påpekte Ueland innledningsvis. Dermed hadde de heller ingen kjærlighet til denne forfatningen, noe som burde være det fremste målet for hver borger i landet.

Ueland så en klar sammenheng mellom landets politiske stabilitet og borgernes faktiske viten. Kunnskap om forfatningen var en betingelse for at den politiske harmonien kunne vedvare, understreket han. For ingen kunne garantere at ikke «Uvidenhed, vildledet af forskjellige Interesser», kunne «opvække Misfornøielser med det Nærværende, sætte Splid imellom Borgerne, og derved bane Veien til at nedbryde det Nye og opreise det Gamle igjen paa Ruinerne».[21] Det var derfor Stortingets plikt å treffe bestemmelser som kunne gjøre at allmennheten ble kjent med både statsforfatningen og hvordan de ulike statsanliggende ble forvaltet. Riktignok hadde man sørget for å forsyne skolene med et eksemplar av Grunnloven, men dette var en tekst de færreste hadde noe ønske om å lese. Det var derfor nødvendig å vekke lysten til å forstå grunnlaget for Stortingets virksomhet, og dette kunne best gjøres gjennom å utgi og distribuere et blad som inneholdt Stortingets forhandlinger.

19 *Morgenbladet* 4.2.1836.
20 *Stortingstidende* 1836: 124 ff.
21 *Stortingstidende* 1836.

Da Ueland la fram sitt forslag i Stortinget 1. februar 1836, ble det bestemt at forslaget skulle diskuteres og at det skulle vedtas en beslutning i et senere møte. Dette senere møtet ble holdt tolv dager senere, og diskusjonen ble gjengitt i et omfattende tillegg til *Morgenbladet*s utgave 15. februar 1836. En egen komité hadde blitt satt ned for å behandle forslaget.[22] Tillegget som er trykket i *Morgenbladet* er disponert i to deler. I den første innledende delen presenterer komiteen sitt standpunkt og kommer med generelle betraktninger til hvorfor de hadde kommet fram til sin konklusjon, mens standpunktene blir utdypet i tilleggets andre del, med utgangspunkt i de fem punktene som Ueland selv hadde presentert. Det kommer tydelig fram fra innlegget at saken har vært grundig debattert i komiteen, og underveis i tekstforløpet blir det presentert ulike forslag til hvordan staten kan bidra til å utbre allmenn opplysning. Stort sett blir disse forslagene forkastet, men de bekrefter at komiteens medlemmer har latt seg engasjere av tematikken og har hatt forståelse for behovet for å heve nivået på den allmenne opplysning. Det har også vært innhentet tilbud fra forleggere og boktrykkere når det gjaldt publisering av de ulike alternativer til offentliggjøring av stortingsforhandlingene som hadde vært diskutert.

I starten av den innledende delen blir det da også tydelig at komiteens medlemmer var enige i at det å bidra til allmenn opplysning, også når det gjaldt forfatningen og landets ulike samfunnsinnretninger, måtte være et politisk mål, for Norge så vel som for andre land. For, påpekte de:

> Det ligger i Sagens Natur, at den større Masse af Individer i ethvert Land maa befinde sig i Forhold, der gjøre dem det vanskeligt, om ei umuligt, at hæve sig endog til det laveste Trin af den Aandsdannelse, uden hvilken Statsforfatningens og de bestaaende Samfundsindretningers velgjørende Indflydelse aldrig kan skjønnes.

Det var derfor nødvendig at staten la til rette for tiltak som kunne sørge for at «forstanden udvikles og gjøres skikket til en almindelig og rigtig Opfattelse af hine ikke saa ganske simple Begreber». Men Uelands forslag traff ikke målet, mente komiteen. En stortingstidende med det innholdet som Ueland la opp til, som inneholdt «Forslag, Committee-Indstillinger, Beslutninger og Vota etc. in extenso», ville neppe tiltale den delen av

22 «Tilæg til Morgenbladet No. 46, 15.2.1836.» Komiteen bekjentgjøres i *Morgenbladet*s utgave 6. februar 1836. Medlemmer var, foruten Ueland selv, Lauritz Weidemann (1775–1836), Hermann Foss (1790–1853), Hans Riddervold (1795–1876), Jonas Anton Hielm (1782–1848) og Carl Valentin Falsen (1787–1852). Weidemann var komiteens leder, mens Foss fungerte som sekretær.

allmuen som ikke allerede hadde oppnådd et slikt dannelsesnivå at de oppsøkte og leste slike skrifter likevel, uten noen form for ekstra opplæring. En annen ting som talte mot utgivelse, var tid og pris. Man kunne ikke forvente at allmuemannen hadde tid til å sette seg inn i slike skrifter, og dersom de ble delt ut gratis, slik som Ueland foreslo, ville dette trolig også vekke adskillig mindre interesse enn om de ble solgt for en symbolsk sum med penger. For all erfaring viste at skrifter som ble delt ut uten å koste noe ville bli mottatt med mindre interesse enn de som ble solgt til en sum de fleste kunne betale. Dessuten hadde man aviser som arbeidet for å spre informasjon fra Stortingets virksomhet. En stortingstidende ville komme i veien for det som var avisenes oppdrag, og vanskeliggjøre, i stedet for å lette, den alminnelige innsikten i det offentlige liv, mente komiteen. Det er altså verdt å merke seg at selv om Ueland selv var medlem av denne komiteen, kom komiteen som helhet fram til en annen konklusjon enn det som hadde vært Uelands utgangspunkt.

Komiteen brukte deretter den delen der de gikk gjennom Uelands punktvise forslag til å bygge opp under konklusjonen som de hadde kommet til i det foregående. Det første punktet måtte nødvendigvis innebære at det ville bli mye ekstraarbeid for stortingsrepresentantene, og ekstraarbeidet ville hindre dem i å gjøre det som var deres egentlige oppgaver. Også om oppdraget ble satt bort og utført av noen utenfor Stortinget ville det by på praktiske vanskeligheter å gjennomføre det, mente de. 6. februar hadde det kommet inn et anbud fra bokhandler Schive på ferdigstillelsen og offentliggjøringen av en slik stortingstidende.[23] Tilbudet var imidlertid ikke av en slik art at komiteen kunne anbefale at man gikk videre med det. Slik forholdt det seg også med tilbud fra andre boktrykkere som det var innhentet tilbud fra. Videre var det vanskelig å finne noen juridisk forankring for å pålegge valgmennene å dele ut stortingstidenden, slik Ueland hadde foreslått. Det ville bli et ekstraarbeid som Stortinget ikke hadde dekning for å dele ut. Når det var sagt, var det allerede blitt lagt til rette for at pressen kunne videreformidle diskusjonene som ble ført på Stortinget. Det var avsatt egne plasser til redaktørene på Stortingets galleri, slik at de kunne overvære og skrive ned de debatter som foregikk i stortingssalen. I «et meget udbredt dagblad» – komiteen sikter her til *Morgenbladet* – var proposisjoner, vota, innstillinger og andre dokumenter tatt inn *in extenso* i tillegg til avisen, uten at abonnentene måtte betale noe

23 Se *Morgenbladet* 6.2.1835.

ekstra. Også andre aviser og ukeblader «kappes om at levere extractviis og snarest muligt de vigtigste Forhandlinger», påpekte de. Det var dessuten slik at Stortingets forhandlinger allerede ble ordnet kronologisk og solgt for en lav sum penger. Enkelte eksemplarer ble også utdelt gratis til allmuebiblioteker og sogneselskaper rundt om i landet. En egen stortingstidende ville derfor være en overflødig utgivelse, mente komiteen. Og selv om det kunne argumenteres for at Stortinget skulle støtte en utgivelse av «passende smaaskrifter», slik at allmuen kunne få kunnskap om forfatningens goder, ville ikke komiteen gå inn for et slikt forslag. Dette var åpenbart noe av det som hadde vært diskutert under komiteens møter.

Det var i det hele tatt mange grunner til ikke å gå inn for Uelands forslag, men behovet for å bekjentgjøre forhandlingenes innhold var absolutt til stede. Komiteen ville derfor formalisere en publisering av Stortingets forhandlinger som allerede hadde vært praktisert i mer uformelle rammer. De hadde tatt kontakt med Madame Hviid, som eide både avisen *Morgenbladet* og byens største trykkeri, og hadde fått en avtale om at *Morgenbladet* framover skulle trykke de saker som Stortinget til en hver tid fant nødvendig å publisere.[24] På bakgrunn av diskusjonene de hadde hatt, kunne derfor komiteen konkludere med det følgende:

1) Ræpresentanten Uelands Forslag til Udgivelsen af en særskilt Storthingstidende bifaldes ikke.
2) Storthingets Præsidentskab bemyndiges til at træffe Accord med Morgenbladets Udgiver i det Væsentlige overeenstemmende med vedlagte Skrivelse af 8de d. M. fra R. Hviids Enke angaaende Optagelse i Morgenbladet og deres Tillæg af de Sager, Storthinget maatte ønske.

Forslagets kontekst: forholdet mellom opplysning og politisk agitering

Ole Gabriel Uelands forslag må ses inn mot den opplysnings- og agitasjonsvirksomhet som politikere med bakgrunn i bondestanden hadde drevet de siste tiårene. Særlig fra 1830 hadde bondeopposisjonen gjort seg gjeldende med stor kraft.[25] Flere blader og aviser rundt om i landet hadde sørget for å

24 Madame Hviid refererer til den velbeslåtte Else Marie Ring Hviid (1785–1864), gift med avisens faktor (trykkesjef) Rasmus Hviid. Også «det nye politiske dagblad» *Den Constitutionelle* hadde fått tilbud om å utgi skriftet, men hadde takket nei, fordi tilbudet var noe redaktøren «ei turde indlade sig paa».

25 Nymark 2020: 200.

befeste en opinion som opponerte mot embetsmenn og elite, og stadig nye avistitler hadde kommet til, slik som *Folkevennen*, *Flyveren* og *Thrønderen* i Trondheim, og *Den Bergenske Kontrollør* i Bergen. Grunnlovens paragraf 100, som sa at «Trykkefrihed bør finde sted», åpnet for at pressen kunne formidle politiske holdninger, og tillot at den skrivende delen av bondestanden kunne formidle sin kritikk mot samfunnets øverste stand og sjikt. Samlet utgjorde avisene en reell utfordring for embetsstandens dominans i lokalsamfunnene, med sin argumentasjon for lokalt selvstyre, lavest mulig skatter og avgifter og størst mulig selvstendighet for bøndene. Den mest betydningsfulle avisen var Peder Soelvolds (1799–1848) *Statsborgeren*, som ble utgitt i Christiania fra 1831 og som hadde som mål å «efterspore grundlovsstridige og egenmægtige Foretagender» og å rapportere om «Alt hvad der kan have skadelig indflydelse, saavel paa enkelte Mennesker og Indretninger i Staten».[26] I *Statsborgeren* ble agitasjonen tydelig. Redaktør Soelvold i prioriterte embetsmannskritiske tekster, og avisen praktiserte en radikal forståelse av ytringsfrihetsparagrafen, der i prinsippet alt som ble sendt inn, ble trykket.[27]

Men også tidligere hadde bøndene samlet seg mot samfunnets ledende sosiale sjikt og drevet agitasjonsvirksomhet gjennom aviser. På Eidsvoll hadde bonderepresentasjonen vært betydelig, og hele 37 av de 112 representantene som hadde vært samlet, tilhørte bondestanden. Likevel hadde bøndene grunn til å føle seg overkjørt. Grunnloven sa nemlig at en tredjedel av dem som stemte ved stortingsvalgene skulle være fra byene. Dette betydde i realiteten at bøndene var betydelig underrepresenterte i valgene, ettersom nitti prosent av landets befolkning på dette tidspunktet bodde på landsbygda.[28] Samtidig var det embetsmennene som satte premissene i lokalsamfunnene: Det var presten, futen og amtmannen som bestemte. Som en konsekvens av at Grunnloven hadde åpnet opp for trykkefrihet gjennom paragraf 100, kom det ut en rekke politiserende aviser i årene etter 1814, slik som *Det Norske Nationalblad*, *Tilskueren*, *Patrioten* og *Patrouillen*.[29] Dette ble viktige arenaer for bøndenes agitering mot embetsmannsstanden. En som i så måte hadde gjort seg bemerket, er Hans Barlien (1772–1842). Barlien, som kom fra Overhalla, hadde blitt valgt inn som stortingsrepresentant for Nordre Trondhjems amt i 1815, og i avisene

26 Nymark 2020.
27 Nymark 2014: 103 ff.
28 Storsveen 2010: 223–241.
29 Hommerstad 2014: 45 ff.

Det Norske Nationalblad og *Den lille Trondhjemske Tilskuer* hadde han kommet med kraftige angrep på embetsmenn og elite. I et innlegg han publiserte i mai 1817 argumenterte han for at folket måtte velge de stortingsrepresentanter som bøndene var best tjent med, og dette var definitivt ikke embetsstanden, mente han. Innlegget, som hadde tittelen «Om Norriges Grundlov, Representation og Valgene», ble heftig debattert i pressen de nærmeste månedene. Barlien skulle da også bli involvert i flere rettsaker utover på 1820- og 1830-tallet, og dette kom til å sette ham ut av rikspolitikken.[30]

Også de politiske katekismene var en del av denne innsatsen for å få bøndene mer på bane i politiske spørsmål. Med sin velkjente og lett håndgripelige form bidro katekismene til å gjøre et politisk innhold tilgjengelig for bondestanden. Dermed beredte de også grunnen for tematikk som var lite utbredt blant bønder flest, selv om det er kjent at eliten i bondestanden var i besittelse av bøker og boksamlinger ut over den religiøse litteraturen.[31] I innledningen nevnte vi Pontoppidans katekismeforklaring som et viktig forbilde, men de politiske katekismene i Norge fant også modellskrifter i land på kontinentet. I Frankrike, for eksempel, ble politiske katekismer brukt etter den franske revolusjon som hjelp i å lære opp folket i hva som var deres nye rettigheter, og under napoleonskrigene brukte tyskere og spanjoler de samme skriftene til å drive propaganda mot Napoleon og Frankrike.[32] De politiske katekismene i Norge kom ut fra starten av 1820-tallet, med den anonymt utgitte *En mærkelig samtale imellem tvende bønder, under deres Fotreise til en Valgforsamling i Aaret 1820* som den første i sitt slag. Senere kom katekismer av kjente personer i offentligheten, slik som bøker skrevet av Christian Magnus Falsen (1782–1830) og Henrik Wergeland (1808–1845). Falsens *Constitutionens Katechismus eller den Norske Grundlov, saaledes som den blev given den 17de Mai 1814 og nærmere bestemt den 4de November, fremsat i Spørgsmaal og Svar,* utgitt i 1825, var en forenkling av den tidligere utgitte *Norges Grundlov gjennomgaaet i Spørgsmaal og Svar,* som den samme forfatteren hadde publisert i 1818. Mens den først utgitte boken talte nesten fem hundre sider, var den siste gitt ut i et hendig format, med et sideantall på omtrent ti prosent av det opprinnelige. Dermed hadde Falsen gjort vanskelig innhold tilgjengelig for et bredere lag av folket. I 1832 utga Henrik Wergeland *Nordmandens*

30 Bjerkås 2019: 324.
31 Fet 1995.
32 Hommerstad 2014: 50.

Katechisme – For Allmuen, som senere kom i flere redigerte utgaver. Mens den første utgaven forholdt seg nøytral til politisk tematikk, var det i de redigerte utgavene gitt plass til adskillig politisk innhold.[33]

Den mest kjente politiske katekismen i samtiden var imidlertid den såkalte *Ola-boka*, eller *En Odelsmands Tanker om Norges nærværende Forfatning tilligemed en Samtale indeholdende Vejledning for Bønder til en rigtigere Fremgangsmaade ved Udkaarelsen af Valgmænd og Representanter,* som var skriftets fulle tittel. *Ola-boka* kom ut i 1830, og bokas opphavsmann var John Neergaard (1795–1883). Neergaard gjorde selv en iherdig innsats for å få boka spredt rundt i landet, og med nesten seks hundre eksemplarer i bagasjen reiste han rundt som «politisk Missionær» fra sommeren 1830.[34] I månedene framover dro han fra Østfold-traktene og opp langs Østerdalen og Gudbrandsdalen til Trøndelag, og han gjorde flere agitasjonsreiser rundt om i Trondheims amt. Høsten 1831 besøkte han Nordfjord og Førde, før han neste vår la veien om Gudbrandsdalen på vei til Toten, som igjen ble utgangspunkt for agitasjon i Kristians amt. Overalt hvor han kom utnyttet han bekjentskap og forbindelser til fordel for saken han agiterte for, og mange ble overbevist om nødvendigheten av å være politisk aktiv.

Ola-boka støttet opp under Neergards overordnede prosjekt. I innledningen til boka rettet han søkelys mot den urettferdigheten som han mente bøndene hadde lidd under siden 1814. Mye kunne tilskrives endrede økonomiske vilkår, påpekte han. Forbedringen av pengevesenet som hadde foregått siden 1814 hadde gjort at embetsmennene kunne øke sine inntekter, mens bøndene hadde seilt akterut. Samtidig hadde statsutgiftene fortsatt å øke, noe som også talte i bøndenes disfavør. Det var derfor viktig at bøndene valgte stortingsrepresentanter fra sin egen stand som kunne tale deres sak. Samtalen i *Ola-boka* foregikk mellom «Byemanden», «Klokkeren», «Bergværksbetjenten» og Ola, der klokkeren inntok rollen som embetsmannens forsvarer, mens bergverksbetjenten var Olas læremester. Ola ble blant annet veiledet i hvordan taktisk valg av bonderepresentanter på Stortinget ville gi bøndene økt makt over skattelegging og statsutgifter. Nøkkelen til denne økte makten ville være å mobilisere alle med stemmerett til å møte på tinget og å sverge ed til konstitusjonen, slik at de kunne delta i politiske valgene. Bøndene måtte også avtale på forhånd hvem de skulle velge, slik at de kunne få større innflytelse over valget. Neergaards

33 Hommerstad 2014: 51.
34 Brovold 1877: 10.

agitasjon ga da også positive resultater. Da Stortinget skulle samles i 1833, møtte det for første gang flere bonderepresentanter enn embetsmenn.[35] Dette peker framover mot vedtaket av formannskapsloven i 1836, med denne lovens vekt på økt bonderepresentasjon.

Historikeren Marthe Hommerstad, som har skrevet flere grundige framstillinger av bøndenes politiske kamp i årene etter 1814, har påpekt at de første politiske katekismene som ble publisert i Norge var like mye opplysende skrifter som de var agitatoriske tekster.[36] Tematikken var imidlertid den samme som i de agitatoriske skriftene fra bondemobiliseringen på begynnelsen av 1830-tallet: Man fant en uttalt skepsis mot embetsmenn, et ønske om å redusere de offentlige utgiftene i tillegg til en framheving av bøndenes plass i samfunnet. Kristian Holen Nymark har på sin side argumentert for en splittelse i bondebevegelsen i Norge på 1830-tallet.[37] Nymark påpeker at man på den ene siden fant kretsen rundt *Statsborgeren*, som i det vesentlige bestod av østlandsbønder, anført av radikale opposisjonelle som Peder Soelvold og John Neergaard. Soelvold hadde vendt seg fra haugianismen allerede i konfirmasjonstiden, da han hadde blitt undervist av Hauge-motstanderen Lauritz Lange Bremer (1767–1820).[38] På den andre siden fant man haugianere som Ueland og trønderen Michael Grendahl (1785–1849). Nymarks argumentasjon er i overensstemmelse med det bildet Francis Sejersted tegnet av bondestanden på 1830-tallet. Sejersted argumenterte for at Soelvold og Neergaard ikke var representative for bøndene som helhet.[39] Der de fleste kunne enes om at det var nødvendig med økt bonderepresentasjon i politikken og at det ville være fordelaktig å senke skatter og avgifter, var det mye annet bøndene ikke var enige om. Ifølge Sejersted var det de dårlige tidene på 1830-tallet som hadde skapt den gjennomslagskraften som Soelvold og Neergaard hadde, mens han mente at det kun var en liten del av bøndene som hadde vært enige i at det var en konflikt mellom bondestanden og eliten.

Som det går fram over, er bondestanden i Norge på 1830-tallet ingen ensartet gruppe. Like fullt forenes de i de vage grensene mellom opplysning

35 Grunnloven § 59, vedtatt 8. februar 1816 (Lov, som nærmere bestemmer Forholdet mellom Kjøbstædernes og Landets Valgdistricters Representanters Antal i overestemmelse med Grundlovens 59§) ble opphevet i 1827, blant annet som et resultat av John Neergaards virksomhet. Se Brovold (1877, s. 17), jf. også Halvorsen (2021, s. 549).

36 Se for eksempel Hommerstad (2014, s. 53).

37 Se Kristian Nymarks bidrag i denne antologien.

38 Se Kristian Nymarks bidrag i denne antologien og Høverstad (1930, s. 154–157).

39 Sejersted 1978: 342.

og agitering. Både Soelvold selv og hans avis *Statsborgeren* er gode eksempler på dette. Soelvold blir i all tidligere forskning omtalt som svært opptatt av folkeopplysning, og han tar med seg visjonen om at bøndene må opplyses inn i sin egen avis.[40] Under tittelen i hver utgave av *Statsborgeren* kan vi finne en fast parole som er trykket i en ramme: «Retfærdighed, Frihed og Oplysning.» Avisens pretensjon om opplysning speiles i en rekke tekster; det er helt nødvendig å opplyse bonden slik at han i større grad kan ta del i samfunnslivet. *Statsborgeren* argumenterer for å forbedre skolen, og mot institusjoner redaktøren mener at bekjemper den allmenne opplysning. «Kirke- og Underviisningsvæsenet trænger til Revision i det hele og behøver i alle sine Grene Ændringer og Forbedringer», heter det i avisens utgave 18. februar 1832.[41] Likeledes hadde deler av kristenheten stilt seg i veien for det samme:

> Med Rette frygtede de Trangbrystede for, at den christelige Læres Formaal var at hæve Mennesket til et frit, og ved Frihed og Gudsfrygt lykkeligt Væsen. Bonden kan ikke mere blændes, skjøndt dessværre maa man tilstaae, at Sandsen for vor lykkelige Forfatning endnu savnes i høi Grad.[42]

Samtidig var en av Hauges nærmeste venner, Michael Grendahl, som for øvrig også finansierte *Ola-boka*, en ivrig pådriver for etableringen av *Statsborgeren*.[43] De vage grensene speiles i en gjensidig avhengighet: Politisk deltagelse forutsatte at bøndene kunne forstå landets politiske anliggende, mens landets politiske forhold også ville generere behov for agitasjon.

Uelands mål med å ville gi ut en stortingstidende demonstrerer til fulle spenningsforholdet mellom opplysning og agitasjon. Gjennom å ville gi bøndene tilgang til de forhandlinger som foregikk på Stortinget, ville bøndene på den ene siden – i alle fall ideelt sett – blitt kjent med samtidens politiske liv og den norske konstitusjonens grunnlag. Sett fra denne vinkelen drev Ueland allmenn opplysningsvirksomhet. På den andre siden ville denne kunnskapen også kunne være en spire til ytterligere politisk deltagelse, og potensielt også kunne befeste og styrke bondeopposisjonens

40 Nymark 2014. Nymark viser også til flere tidligere forskere som har hevdet det samme, deriblant Inge Krokann og Torstein Høverstad.
41 *Statsborgeren* 18.2.1835.
42 *Statsborgeren* 11.10.1835.
43 Hommerstad 2014.

politiske innflytelse i samfunnet. Agitasjon og opplysning glir igjen over i hverandre.

Ikke desto mindre er det påfallende at Ueland ønsket å gjøre stortingstidenden tilgjengelig for folk flest, tatt i betraktning samtidens generelle lese- og skrivekunnskap. Selv om skolegang og leseopplæring hadde vært obligatorisk siden *Forordning om skolerne paa Landet* hadde blitt vedtatt i 1739, var det i Uelands samtid betydelige deler av befolkningen som ikke var fortrolige med lesing og skriving. Mange steder var også skolegangen svært mangelfull. Da folkeopplyseren og skolemannen Hartvig Nissen (1815–1874) skulle rapportere fra sine mange besøk rundt om i Norge tidlig på 1850-tallet, kunne han fortelle følgende om en skole han hadde besøkt i Lands prestegjeld:

> N. N. Rode har 35 skolepligtige Børn. Den dag, da jeg besøgte Skolen, vare imidlertid kun 8 tilstede. Veiret var rigtignok stygt, men Skolestuen laa ved den slagne Landevei, og mange af Børnene hadde ikke lang Vei til Skolen. Den ene af de 8 Børn var en Pige paa 15 aar, som den Dag besøgte Skolen for første Gang i sit Liv. Hun kunde ikke stave. Af de andre Børn var to Lægdslemmer. Den ene af disse var klædt som den usleste Tigger […] Det var vedtaget en Bestemmelse, at naar et antal af 30 Børn indfandt sig i Skolen, skulde de deles i 2 Afdelinger, som skulde søge Skolen skiftevis hver sin dag. Da den samlede Rode havde 8 Ugers Underviisning aarlig, vilde det altsaa, hvis Børnene indfandt sig nogenlunde regelmæssig, kun falde 24 Dagers aarlig Underviisning paa hvert Barn.[44]

Lignende forhold hadde Nissen sett på sine reiser andre steder i landet; skolen ble forsømt, og enkelte av barna kunne verken lese eller skrive.

I forslaget han hadde stilt mange år tidligere, foreslo Ueland å gjøre stortingstidenden tilgjengelig for folk flest gjennom å distribuere det i alle kjøpsteder og prestegjeld rundt om i landet. Komiteen som vurderte Uelands forslag mente at det var urealistisk, fordi det var mange som ikke ville ha forutsetninger for å forstå hva tekstene handlet om. Dette synspunktet gir god mening i lys av de beskrivelsene som Hartvig Nissen kommer med på 1850-tallet. Som haugianer forholdt Ueland seg til en annen virkelighet når det gjelder lese- og skrivekunnskaper enn den som beskrives i sitatet fra Nissens bok.

Videre ble de selv også pådrivere for forbedret skolegang og økt opplysning blant folk flest. Ole Gabriel Uelands stortingstidende ville trolig

44 Nissen 1854: 322.

kunne blitt lest av bønder som hadde den samme bakgrunnen som ham selv, men muligens ikke av den store gruppen av bønder som han ønsket å gjøre skriftet tilgjengelig for.

Konkluderende bemerkninger

I denne teksten har vi sett hvordan en sentral politiker med klare bånd til haugianerne, Ole Gabriel Ueland, argumenterer for utgivelsen av en stortingstidende i 1836. Dermed fører han tanken om agitasjon og opplysning over på et nytt nivå: Der haugianerne i årene etter 1814 drev politisk agitasjons- og opplysningsarbeid gjennom pressen og å skrive brev, var det nå en direkte utgivelse av Stortingets diskusjoner og forhandlinger som skulle bli gjort tilgjengelig for folk flest.

Selv om Uelands forslag ble nedstemt etter diskusjoner på Stortinget, foregriper det stortingsrepresentanten Svend Olsens vedtatte forslag om det samme, reist tre år senere. På denne måten kan man si at haugianerne spiller en sentral rolle i arbeidet med en bredere politisk opplysning av offentligheten.

Referanser

Bergsgård, A. (1932). *Ole Gabriel Ueland og bondepolitikken: bd. 2*. Aschehoug.

Bjerkås, T. (2019). En ensom radikaler: Hans Barliens visjon om folkestyre. *Historisk tidsskrift*, *98*(4), 323–329. https://doi.org/10.18261/issn.1504-2944-2019-04-04

Dørum, K. (2007). *Bondestyre, kamp og forsoning. Ås 1850–1940*. Elverum trykk.

Dørum, K. (2008). *… midt mellom byene. Rådes historie, bd. 3: 1830–1940*. Møklegaards trykkeri.

Dørum, K. (2017). Haugianerne i norsk politikk på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 76–103). Cappelen Damm Akademisk.

Golf, O. (1996). *Haugianisme og folkeopplysning*. O. Golf.

Fet, J. (1995). *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*. Universitetsforlaget.

Halvorsen, M. (2021). § 59. I O. Mestad & D. Micalsen (Red.), *Grunnloven 1814–2016. En historisk kommentarutgave* (s. 548–554). Universitetsforlaget.

Hauge, H. N. (1822). *Huus-Postil, eller en Samling af forskjellige Forfatteres, meest Luthers, Franckes og Pontoppodidans, Betragtninger over Søn- og Festdages deels Høimesse-, dels Aftensangs-Texter, samlede til en Aargang, og udgivne i den Hensigt, at befordre og vedligeholde christelig Huus-Andagt*. Christiania/Christiansand.

Heggtveit, H. G. (1891–1895). *Illustreret Kirkehistorie. Gjennemseet af Professor dr. theol A. Chr. Bang. Med et Tillægg om norske Kirkeforholde i Amerika af Th. Botne*. Cammermeyers boghandel.

Hommerstad, M. (2014). *Politiske bønder: Bondestrategene og kampen for demokratiet 1814–1837*. Scandinavian Academic Press.

Høverstad, T. (1930). *Norsk skulesoga. 2: Frå einevelde til folkestyre. 1814–1842*. Steenske forlag.

Morgenbladet 6.2.1835.

Morgenbladet 4.2.1836.
Myhrebøe, H. (1882). *Oplevelser og Erindringer: Mest fra en femtiaarig Lægmandsvirksomhed for Guds rige.* Myhrebøe.
Nissen, H. (1854). *Beskrivelse over Skotlands Almueskolevæsen, tilligemed Forslag til forskjellige foranstaltninger til en videre udvikling af det norske Almueskolevæsen*. P. T. Malling.
Nymark, K. H. (2014). *Statsborgeren under Peder Soelvold 1831–1835* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-46815
Nymark, K. (2020). *Kampen om trykkefriheten. Karl Johan og den norske presse 1814–1844* [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Sørøst-Norge]. USN Open Archive. https://hdl.handle.net/11250/2681517
Seland, B. (Red.). (2019). *Oppgjør og opposisjon under enevelde og demokrati. Agderseminaret 2017*. Cappelen Damm Akademisk.
Sejersted, F. (1978). *Den vanskelige frihet: 1814–1851. Norges historie*. Cappelen.
Statsborgeren 18.2.1835.
Statsborgeren 11.10.1835.
Steen, S. (1945). Hans Nielsen Hauge og bondereisningen. *Norsk teologisk tidsskrift*, *46*, 241–254.
Storsveen, O. A. (2010). Ytringers frihet og ufrihet – et streiftog i norsk historisk praksis. I H. Sandvik (Red.), *Demokratisk teori og historisk praksis. Forutsetninger for folkestyre 1750–1850* (s. 223–241). Scandinavian Academic Press.
Stortingsforhandlinger (1836).
Tveit, K. (1990). *Allmugeskolen på Austlandsbygdene 1730–1830*. Universitetsforlaget.
Wefring, M. I. (1897). Minder fra mit reiseliv. *Luthersk Kirketidende. Et Ugeblad til Menighedens Oplysning og Opbyggelse*, 33–377.

KAPITTEL 9

Ideologiske skillelinjer og politiske konfliktarenaer mellom haugianere, liberale bønder og bønder flest i tiårene etter 1814

Kristian H. Nymark Universitetet i Sørøst-Norge

Abstract*:* In the Norwegian constitution of 1814, farmers, both land-owning and tenants who paid taxes, were granted the right to vote and to represent their constituency in Parliament. During the first turbulent years of the independent Norwegian state, the farmers were largely quiet. But nearing the end of the 1820's, the farmers became more vocal, and political campaigns to encourage farmers to vote for each other were set in motion. This mobilisation effort manifested itself in the Norwegian parliaments of 1833 and 1836/1837, where the majority of the representatives belonged to the extended oppositional grouping, often labelled "the farmer's opposition." However, this group of oppositional farmers was not homogenous. A significant part of the group were not, in fact, farmers at all. They were rather civil servants or members of the bourgeoise with a liberal political outlook, finding common ground with the oppositional farmers. In addition, the farmers themselves differed in their political goals and ambitions. This article highlights the divisions and tensions between two factions within. On the one hand, there were farmers who wanted a far-reaching liberal platform combined with a program of political enlightenment of the peasantry. They wanted to educate the farmer class, transform them into conscious citizens, thus empowering them and making them ready to take charge of the state. One the other side of the oppositional spectrum, there were the members of the Haugean movement, together with the great majority of the farmers, who were almost exclusively engaged in policies that directly affected their own estate and stayed out of discussions regarding other matters of state. The tensions between these two factions contributed to the lack of a united leftist movement in Norway until the 1860's.

Keywords: Haugean movement, 19th century Norway, liberalism; political culture, social movements

Sitering av denne artikkelen: Nymark, K. H. (2023). Ideologiske skillelinjer og politiske konfliktarenaer mellom haugianere, liberale bønder og bønder flest i tiårene etter 1814. I E. M. Farstad & K. H. Nymark (Red.), *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge* (Kap. 9, s. 183–201). Cappelen Damm Akademisk. https://doi.org/10.23865/noasp.190.ch9

Innledning

Det tok ikke så mange år fra de norske bøndene fikk politiske rettigheter gjennom Grunnloven av 1814, til de første stegene mot å etablere det vi kan kalle en egen bondepolitikk ble tatt. Den gradvise politiske vekkelsen av bøndene førte til at de på 1830- og 40-tallet fikk gjennomslag for de viktigste sakene de hadde kommet til en enighet om. Bøndenes politiske linje kan imidlertid ikke betegnes som virkelig enhetlig; noe egentlig bondeparti ble ikke etablert før langt senere enn perioden som dette kapittelet omhandler. Det var heller ikke var så rart, ettersom både partipolitikk og interessepolitikk var noe som i det store og det hele var uønsket i det tidlige 1800-tallets politiske tekning. Likevel gir det altså mening å snakke om en bondepolitikk på 1820-, 30- og 40-tallet. I dette kapittelet skal jeg vise hvordan og hvorfor denne bondepolitikken også var preget av konflikter mellom ulike fraksjoner med motstridende synspunkter. Bak den felles enigheten som etter hvert ble etablert blant de politiske bøndene, var det noe som murret.

Bondepolitikken og haugianernes sentrale plass i den har blitt viet vesentlig oppmerksomhet av historikere.[1] Halvdan Koht vektlegger at haugianerne utgjorde en viktig del av bonderepresentasjonen på Stortinget helt fra 1814, og på 1830-tallet hadde de «heilt gått upp i bonde-opposisjonen.»[2] På lignende vis slår Sverre Steen fast at haugianerne «kom til å spille en stor rolle i Norges politiske liv særlig fra slutten av 1820-årene og utover», og at bondeopposisjonens ledersjikt var dominert av haugianere, deriblant bondehøvdingen Ole Gabriel Ueland.[3] I nyere tid har Marthe Hommerstad gjort den grundigste studien av bondepolitikken frem mot etableringen av formannskapene i 1837.[4] Hun vektlegger arbeidet som ble lagt ned for å komme frem til en konsensus blant bøndene, et fellesprogram som de aller fleste bønder kunne stille seg bak, inkludert haugianerne, og deretter viser hun hvordan bøndene mobiliserte for å sikre størst mulig representasjon på Stortinget på 1830-tallet. Bøndenes inntreden i politikken kan ses på som et forsiktig første skritt på veien i en demokratiseringsprosess, men der det

1 Dette gjelder imidlertid ikke alle. Jens Arup Seip nevner for eksempel bare så vidt haugianerne (i forbindelse med at Ole Gabriel Ueland var stemt frem av dem) i sin omtale av 1830-tallets bondeopposisjon, jf. Seip (1974, s. 148–158).

2 Koht 1926: 353.

3 Steen 1958: 120. Se også Merethe Roos' bidrag i denne boken.

4 Hommerstad 2012, 2014.

fortsatt var betydelige hindre på veien mot et reelt folkestyre.[5] Blant annet fantes det sterke forestillinger mot et organisert partivesen. Knut Dørum har argumentert for at haugianerne var «formidlere av modernitet på flere områder», altså ikke bare på det økonomiske feltet, som mange historikere har undersøkt tidligere.[6] Ifølge Dørum stilte haugianerne seg ofte i opposisjon til embetsmennene på et nasjonalt nivå, men i et lengre perspektiv og på lokalnivå var haugianerne og embetsmennene ofte på samme linje, særlig når det gjaldt økonomisk politikk. Bjørg Seland har på sin side undersøkt aspekter ved det organisatoriske apparatet rundt bøndene, og trekker linjer fra de haugianske vennesamfunnene via Thrane-bevegelsen til Søren Jaabæks bondevennforeninger.[7] Trygve Riiser Gundersen er nok den som har gått lengst i å plassere haugianerne i sentrum for norsk bondebevegelse på det tidlige 1800-tallet: «Nesten alt nytt som kommer opp fra allmuemiljøene i første halvdel av 1800-tallet har i praksis en eller annen forbindelse til haugianerkulturen», skriver Gundersen.[8] Selv den politiske mobiliseringen rundt en ytterliggående skikkelse som Peder Soelvold hadde «haugianerrøtter», hevder han.[9]

Spliden og splittelsen innad i den bondepolitiske bevegelsen var imidlertid kanskje mer betydelig enn det man tidligere har antatt. Som Hommerstad og andre har vært innom, fantes også deler av tidens politiske kultur som virket mot bondepolitisk samarbeid på 1800-tallets første halvdel.[10] Ved å undersøke disse aspektene ved bondeopposisjonen etter 1814 nærmere og se dem i sammenheng, kan vi løfte frem noen nye perspektiver både på arven etter Hans Nielsen Hauge og på spørsmålet om hvorfor det tok så lang tid før man fikk en formalisert organisering og samling på venstresiden i Norge.

Bøndenes politiske program etter 1814

Noen lesere vil kanskje reagere på det skillet som blir tegnet opp i tittelen, mellom haugianere på den ene siden og liberale bønder på den andre. Det er i mange tilfeller krevende å avgjøre om enkeltrepresentanter på Stortinget

5 Hommerstad 2012: 279–281.
6 Dørum 2017: 78.
7 Seland 2018.
8 Gundersen 2022: 59.
9 Gundersen 2022: 59.
10 Se for eksempel Nymark (2020, s. 84–88), der tidens motstand mot partier og agitasjon diskuteres og settes inn i en større ideologisk sammenheng. Se også Seip (1981, s. 102–105).

var haugianere eller ikke, og ulike historikere har derfor konkludert med at alt fra 35 til 56 stortingsbønder mellom 1814 og 1880 var haugianere.[11] Til tross for den uklare statusen til flere politikere, vil jeg i dette kapittelet argumentere for at det fantes én fløy av bondepolitikken som var tydelig dominert av haugianske kjernesaker og tenkemåter, og en annen fløy som var preget av liberale idéstrømninger. Til den første fløyen hørte det store flertallet av bøndene til, både de som kom fra haugianske miljøer og de som ikke gjorde det. Også på den andre fløyen kunne det være representanter med haugiansk familiebakgrunn, som vanket i haugianske miljøer eller som ble stemt frem av haugianere, men dette preget deres politiske holdninger og prioriteringer i mindre grad. For å forklare dette nærmere, skal jeg skal starte med å grovt skissere opp det politiske fellesprogrammet som både haugianerne, de liberale og bøndene for øvrig kunne stille seg bak, og hvordan dette programmet var knyttet til både haugianske og liberale tenkemåter. Deretter skal jeg vise hvordan de liberale bøndene hadde standpunkter som gjorde at de skilte seg fra resten av bøndene og kanskje særlig fra de som var tungt influert av haugiansk tankegods.

Bøndene var for det første opptatt av å begrense statlig innblanding i økonomien og folks dagligliv. Skattene skulle være lave, og for å få det til skulle staten driftes så billig som mulig. Samtidig var de opptatt av å oppheve en del gamle næringsprivilegier, blant annet innenfor handel, håndverk og sagbruk- og trelastnæringen. En minimumsstat som la til rette for næringsfrihet var helt i tråd med sentrale liberale idéer. For haugianerne var det imidlertid viktig å legge til rette for at det harde arbeidet deres skulle kunne bære frukter, at det skulle bli mulig å frembringe et overskudd som kunne reinvesteres for å skape nye virksomheter og arbeid for flere. På den måten kunne livssituasjonen til flere enkeltmennesker bli bedret. Gode gjerninger var for Hans Nielsen Hauge en helt sentral del av veien mot det overordnede målet om frelse.[12] Overraskende nok var enkelte haugianere, som Mikkel Grendahl, også for friere brennevinsbrenning på landsbygda, en viktig sak for mange bønder.[13] Også bønder uten verken liberale prinsipper eller et haugiansk livssyn med hinsidige vyer kunne naturligvis stille

11 Dørum 2017: 79.

12 Se Nils Giljes bidrag i denne boken for en diskusjon om Hauges syn på handlingers plass i troen, og hvordan det skilte seg fra Luthers syn.

13 Hommerstad 2014: 116, 134. Flere toneangivende haugianere, som Ole Svanøe, gikk imidlertid mot en liberalisering av brennevinspolitikken, begrunnet i en bekymring for det økte misbruket, jf. Hommerstad (2015, s. 132–133).

seg bak en politikk som la til rette for at de satte igjen med mer penger etter at fogden hadde vært på besøk, men motivasjonen var da en litt annen.

Bøndene var også opptatt av selvstyre og autonomi på to hovedmåter. De ønsket å få på plass et lokalt politisk selvstyre, fordi de var lei av å bli overkjørt av statens representanter på bygda, som ikke hadde bøndenes beste for øye. Særlig haugianerne var opptatt av religiøs autonomi, ved at de – ettersom deres livssyn dreide seg rundt den personlige kristendommen – ønsket å holde prekener og vekkelsesmøter uavhengig av den lokale presten. Dette var eksplisitt forbudt gjennom konventikkelplakaten fra 1741, en juridisk arv fra eneveldet som forbød legpredikanter å holde religiøse møter uten at en prest var til stede. Hans Nielsen Hauge hadde selv opplevd å bli fengslet og bøtelagt blant annet for brudd på denne forordningen.[14] Den nye Grunnloven av 1814 innebar ingen endring på dette feltet; den hjemlet trykkefrihet, men ingen forsamlingsfrihet. Opphevelsen av forbudet mot religiøse forsamlinger ble haugianernes klart viktigste kampsak, men også de liberale ønsket å arbeide for mer religionsfrihet og lokalt selvstyre.

Men det var altså på ingen måte bare haugianerne og de liberale som kjempet for disse sakene. Gjennom omreisende agitatorer, politiske småskrifter og debatt i pressen ble disse tankene spredd i bondesamfunnet, særlig hjulpet frem av at de bygde videre på det tradisjonelt konfliktfylte motsetningsforholdet mellom bønder og embetsmenn. Også under det eneveldige styret før 1814 hadde fogder, sorenskrivere og prester blitt sett på som plagsomme og tidvis utro tjenere til den gode, ufeilbarlige kongen i København. For mange av bøndene var denne frigjøringen fra embetsmennenes åk langt viktigere motivasjon enn de religiøse målene som drev haugianerne. Etter hvert ble det, som Marthe Hommerstad har vist, etablert en konsensus rundt de nevnte kampsakene, og de ble noe de aller fleste menn fra bondestanden med politiske ambisjoner kjempet for.[15] Samtidig begynte flere og flere bønder å oppfordre sine stemmeberettigede standsfeller til å stemme på representanter fra sin egen stand. Det var ønsket om gjennomslag i disse sakene som gjorde at bøndene klarte å mobilisere til oppmøte ved valgurnene, hvilket førte til bondepolitikkens virkelige gjennombrudd i form av de såkalte bondestortingene i 1833 og 1836/1837.

Til slutt vant denne brede alliansen mellom bøndene frem gjennom innføringen av formannskapslovene i 1837, som opprettet det vi i dag kaller

14 For en nyere gjennomgang av Hauges forhold til konventikkelplakaten, se Supphellen (2021).
15 Hommerstad 2014.

kommunestyrer, og gjennom opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842. I tillegg ble næringslivet gradvis liberalisert på flere måter: håndverksloven av 1839 utfaset laugsystemet, handelsloven av 1842 fjernet privilegiene for handel innenlands, og fra 1850-tallet av ble sagbruksprivilegiene gradvis opphevet.

Men hva var de haugianske bøndenes politiske grunnsyn, hvis vi ser bort fra disse kampsakene? Kan de også betegnes som liberalister, fordi de argumenterte for næringsfrihet og en minimumsstat, lokalt selvstyre og religionsfrihet? Nei, det kan de ikke uten videre. Ser vi nærmere på hva både haugianerne og bøndene flest kjempet for, så blir det klart at det var saker som i all hovedsak angikk dem selv. De var verken prinsipielle økonomiske liberalister, frisinnede demokrater eller utpreget religiøst tolerante. Haugianske bønder kunne, i likhet med særlig storbøndene på Østlandet og i Trøndelag, for eksempel kjempe for tollbarrierer for å beskytte egen kornproduksjon. Særlig positive til stemmerettsreform var de generelt ikke. Og i diskusjonene rundt opphevelsen av jødeparagrafen, der flere toneangivende haugianere markerte seg som skarpe motstandere av å slippe jøder inn i det norske riket, viste de helt tydelig at den friheten til å utøve sin religion i fred som de kjempet for, hadde sine klare begrensninger.[16]

Med andre ord var det mer snakk om et sammenfall mellom en del klassisk liberale standpunkt og bøndenes standpunkter, snarere enn at flertallet av bøndene var utpreget liberale. Som Ernst Sars skriver, ikke uten brodd mot en bondebevegelse han så på som i overkant sneversynt sammenlignet med hans samtidige Venstre, fortsatte bondeopposisjonen på Stortinget også utover 1840-tallet å «drive klasse-, ikke princip-politik».[17] Denne oppfatningen har flere historikere etter Sars delt, deriblant Jens Arup Seip, om omtaler bondepolitikken som «samlet om de nære ting» og «en klar klassepolitikk, uten synderlig kamuflasje».[18] Bjørg Seland frembringer imidlertid flere nyanser ved å påpeke at vi kan «følge ei linje gjennom mykje av bondepolitikken, der eklektisk liberalisme, offentleg sparing og kommunalisme utgjer hovudelementa i ein større heilskap».[19]

I det som ofte bredt defineres som bondeopposisjonen på 1830- og 40-tallet, fantes det imidlertid enkelte som passer merkelappen «liberal»

16 Skullerud 1971: 113–128.
17 Sars 1913: 390.
18 Seip 1974: 156.
19 Seland 2018: 105. Se Hommerstad (2012, s. 21–26) for en grundig gjennomgang av litteraturen om bondepolitikken på 1800-tallets første halvdel.

mer enn andre. Det var noen som ønsket å skape en bred, mer fastsatt politisk bevegelse bestående av bønder og liberale byborgere, med mål om å trumfe embetsmennenes dominante stilling i statsstyrelsen på både lokalt og nasjonalt nivå. Og da nærmer vi oss den spenningen innad i bondepolitikken som er dette kapittelets anliggende. Men før vi går inn på det, må vi se nærmere på hvordan en del sentrale aspekter ved den politiske kulturen virket mot politisk samling og samarbeid.

En individualistisk politisk kultur

Med politisk kultur mener vi de normene, holdningene, symbolene og praksisene som har innvirkning på politisk handling, styring og legitimitet. Et av de rådende idealene i politikken i årene etter 1814 var *uavhengighet*.[20] Politiske aktører, både velgere og representanter, skulle følge sin egen overbevisning og forstand når de tok stilling til politiske spørsmål. Det var den eneste måten folkets vilje kunne komme til syne rent og ubesudlet, mente mange. Dette er også en del av bakgrunnen for at eiendom ble satt som det sentrale kriteriet for å stemme ved valg og møte i Stortinget. Uten et sikkert levebrød var man mer mottagelig for å bli overbevist av andre ting enn fornuften og de beste argumentene, for eksempel gjennom bestikkelser. Dette uavhengighetsidealet ble også brukt av bøndene i deres argumentasjon for hvorfor man måtte stemme frem bønder fremfor embetsmenn. Man kunne ikke stole på at statens tjenere ville følge sin fornuft i enhver situasjon. For det første var de avhengige av kongen for karriereopprykk.[21] Og for det andre ble det sett på som potensielt problematisk at embetsmennene på samme tid dominerte Stortinget og fikk sin lønn fastsatt av samme institusjon.

Dette uavhengighetsidealet ble et problem for de som ønsket mer politisk samarbeid, enten det var rent bondepolitisk eller med et mer vidtgående liberalt program som både bøndene og deler av borgerskapet og embetsstanden kunne stille seg bak. Et partivesen, der synspunkter og stemmegivning blir avgjort og avklart på forhånd, sto nemlig som en direkte motsetning til dette idealet.[22] Det var med andre ord mange som hadde betydelige motforestillinger mot at bøndene mobiliserte og kom til

20 Nymark 2020: 67–78.
21 De fleste embetsmenn, med unntak av blant andre statsrådene, biskoper, amtmenn og høyere offiserer, var riktignok gjort uavsettelige uten lov og dom gjennom Grunnlovens paragraf 22.
22 Nymark 2020: 84–88.

enighet om de tidligere nevnte tre sentrale sakene, etablering av formannskaper, fjerning av konventikkelplakaten og fjerning av visse næringsprivilegier. Den typen forhåndsavklaring og agitasjon for visse politiske saker var uønsket, selvfølgelig særlig blant dem som var uenige.

Bondepolitisk samarbeid ble med andre ord ikke bare motarbeidet av indre uenighet mellom bøndene. Sentrale deler av tidens politiske kultur jobbet også mot en slik samling. Dette er en viktig forklaring på hvorfor det tok så lang tid før det ble etablert en varig, slagkraftig politisk venstrebevegelse i Norge. Det var først med Reformforeningen av 1859, ledet av Ole Gabriel Ueland og Johan Sverdrup, man fikk til et slikt formalisert samarbeid mellom bøndene og den fremvoksende liberale middelklassen, men selv da møtte et slikt partiprosjekt sterk motstand.[23]

Noe lignende var ikke utenkelig på 1820- og 1830-tallet, men det var betydelige politisk-kulturelle hindre på plass mot det. For det fantes noen i de første tiårene etter 1814 som så det i sin interesse å få til mer samarbeid blant de som stilte seg i opposisjon til embetsmannsstyret. En sentral skikkelse her var Jonas Anton Hielm. Som jurist og redaktør av *Det norske Nationalblad* var han en av dem som testet den nye trykkefrihetens grenser i størst grad årene rett etter 1814. Det kostet ham både jobben som regjeringsadvokat og førte til at bladet hans måtte legges ned i 1821. Etter et par år der han lå lavt, var han igjen klar for å trå inn i offentligheten igjen i 1830. Da ble han valgt inn som stortingsrepresentant for Smaalenenes Amt. Ved Stortinget i 1833 inntok han en lederrolle for opposisjonen, og det ble tidvis snakket om den «Hielm'ske opposisjon».

Hielm forsøkte å etablere kontaktpunkter mellom bøndene og liberale patrioter som han selv, som ønsket at Stortinget skulle være gravitasjonspunktet i norsk politikk fremfor regjeringskontorene i Christiania og på Stockholms slott. Blant representantene som sto nær Hielm på 1830-tallet var de liberale bøndene John Neergaard, Peder Fauchald og Ingebrigt Sæter. Alle disse var til stede under de mer eller mindre faste møtene som ble kalt «den hemmelige direksjon» under Stortinget i 1833, der også folk som Henrik Wergeland og den mer moderat-konservative bonden Ole Gabriel Ueland møtte. Det er også mulig at Hielm hjalp John Neergaard med å skrive og få utgitt den kjente politiske pamfletten *Ola-boka*, som

23 Langholm 1975; Seip 1981: 105.

regnes som en av de viktigste årsakene til den økte bonderepresentasjonen på Stortinget i 1833.[24]

Neergaard er særlig interessant i denne sammenhengen fordi han, i likhet med Sæter, ikke kan betegnes som haugianer selv, men samtidig hadde røtter i haugianske miljøer og ble støttet og stemt frem av dem.[25] En lignende merkelapp kan også plasseres på Ueland, men han hadde ikke det samme liberale utsynet som Neergaard, Sæter og Fauchald.[26] Ueland sto snarere for en gjennomført sparelinje, og han ble nokså raskt den fremste representanten for den fløyen av bondepolitikken som i all hovedsak var opptatt av å verne om bøndenes interesser og som engasjerte seg lite i øvrige politiske saker.[27] Menn som Neergaard og Sæter kunne få støtte fra haugianske miljøer fordi de kjempet for bøndenes felles kjernesaker, som oppheving av næringsprivilegier, fjerning av konventikkelplakaten og opprettelse av formannskaper. Men de hadde ikke noe bundet mandat, og da de først var valgt inn på Stortinget, sto de fritt til å engasjere seg i andre saker også. Disse liberale bøndene la heller ikke nødvendigvis samme argumentasjon til grunn for at de engasjerte seg i fellessakene som haugianerne. Sæters syn på allmuens religiøsitet og konventikkelplakaten er talende i så måte. I et brev til broren Peder Sæter i 1836 uttrykte han at haugiansk forkynnelse på bygda kunne føre mye godt med seg, men han var samtidig overbevist om at det kunne bli for mye av det gode: Det kunne se ut til «at Folk som hænger hart ved sværmeriske Følelser, ikke alene ere selv uimodtagelige for Oplysning og den deraf følgende Aandsdannelse, men endog modvirke samme, hvilket vi her have Exempler paa daglig, endog i Thinget».[28] Til tross for denne skepsisen mot haugiansk religiøst svermeri var han fortsatt sterkt imot konventikkelplakaten, ettersom den både krenket de grunnleggende borgerrettighetene han som liberaler satte så høyt og ga for mye makt til presteskapet.[29]

24 Skjæveland 2022.

25 For mer om Neergaards virke som agitator og politiker, samt hans forhold til Hauge-bevegelsen, se Farstad (2019, s. 41–42, 44–45, 111–124). Se også Koht (1926, s. 353).

26 Det har vært en del uenighet blant historikere om hva Ueland skal kategoriseres som. Olav Golf (1996, s. 140) argumenterer for at Ueland var haugianer, og går dermed imot Ueland-biografen Arne Bergsgård, som slår fast at Ueland var en lystig, musikkglad mann som ga barna sine instrumenter og lot dem spille kort og dra på dans – og «Slikt ville vel aldri ein haugianar ha gjort» (Bergsgård, 1932, s. 17).

27 For en oppsummering av Uelands politiske utsyn og prioriteringer, se for eksempel Svendsen (2022a).

28 RA/S-6117/I/Id/L0031/66. Brev fra Ingebrigt Sæter til Peder Sæter, 18.4.1836. Avskrift ved Arne Bergsgård. Se også omtale i Krokann (1937, s. 147–148). Helt konkret kommenterte han på at den haugianske legpredikanten Elling Eielsen hadde reist fra gård til gård i Sæters hjembygd Oppdal «og holdt mange Opbyggelige Sammenkomster», til dels for de samme menneskene hver dag.

29 Krokann 1937: 148.

Vi vet ikke så mye om hva de diskuterte under de uformelle møtene i «den hemmelige direksjon», men vi kan trygt anta at de diskuterte lovforslag og stemmegivning. Vi har imidlertid et generelt kildeproblem her, som går ut over det at disse møtene foregikk muntlig. Det var veldig lite diskusjon i tidens aviser og tidsskrifter rundt politisk samarbeid innad i opposisjonen. Antagelig sørget normene mot partivirksomhet for at det ikke var noen som var så dristige at de åpent gikk ut med at dette var noe de ønsket. Det ville være en rask vei til å delegitimere seg selv som ansvarlig politisk aktør. At møtene i forbindelse med Stortinget i 1833 nettopp ble stemplet som hemmelige, understøtter dette. Vi må derfor lette litt i skyggene her, vi må en del tilfeller se på hva de *gjorde* fremfor hva de *skrev*. På lignende vis vet vi lite om folk som John Neergaards og Peder Soelvolds omreisende agitasjonsvirksomhet, der bøndene fikk hjemmebesøk, og der de ble oppfordret til å stemme frem andre bønder.

Det vi i alle fall kan slå fast er at noe formalisert samarbeid aldri ble etablert. Vi kan også slå fast at Hielm fikk lite støtte for sine forslag i Stortinget i bytte mot det bifall han og andre liberale borgere ga bøndene når det gjaldt deres kjernesaker. Hielm ønsket reformer på en rekke områder, for eksempel innenfor universitetet og fengselsvesenet. Særlig var Hielm opptatt av konstitusjonelle forhold rundt unionen, der han ønsket full likestilling mellom Norge og Sverige. Men bøndene avfeide det meste av Hielms initiativer på grunn av deres skepsis mot større stat og økte skatter. Noen unntak fantes det likevel. Enkelte utpreget liberale bønder, som de nevnte Neergaard, Fauchald og Sæter, ønsket i likhet med Hielm og Wergeland en oppheving av jødeparagrafen allerede tidlig på 1840-tallet.[30] Visse haugianere, som pressemannen Sylvester Sivertson, støttet også kampen mot utestengelsen av jødene, mens stortingsmannen Mikkel Grendahl også var for en mer prinsipiell religionsfrihet.[31] Men en slik sak var det vanskelig å få flertallet av bøndene med på, særlig siden bondelederen Ueland stilte seg så kraftig i opposisjon til endringsforslagene.

30 Svendsen 2022b; Tretvik 2022.

31 Grendahl blir trukket frem som én av tre bønder, sammen med Neergaard og Sæter, som var for en religiøs liberalisering som gikk lenger enn oppheving av konventikkelplakaten, jf. Skullerud (1971, s. 123). For mer om Sivertson og jødeparagrafen, se Mendelsohn (2019, s. 70). En del har også påpekt at Ingebrigt Sæter kom fra et haugiansk miljø (se for eksempel Skullerud, 1971, s. 117–118), men verken hans stemmegivning eller proposisjoner på Stortinget, og heller ikke hans private korrespondanse, gir noen indikasjon på at dette har preget hans standpunkter i særlig grad. Sæter var sammen med Fauchald den av bøndene på 1830-tallet som var mest påvirket av liberalt tankegods.

Det som også er klart, er at de som arbeidet for samarbeid på 1830-tallet brøt med en del etablerte normer mot politisk organisering. På den måten var de muligens med å berede grunnen for organisasjonslivet som blomstret fra 1840-tallet av, inkludert Thrane-bevegelsen, som antageligvis hadde blitt enda kraftigere fordømt og forfulgt om den hadde oppstått femten tidligere enn den gjorde.

Skole- og opplysningspolitikken som konfliktarena mellom haugianere og andre politiske bønder

Som nevnt var det ifølge tidens politiske tenkning helt avgjørende at deltagerne i politikken besatt evnen til å forstå hva som var fornuftig. Eiendom var ikke nødvendigvis en garanti for det. Bøndene hadde eiendom, og oppfylte dermed det viktigste kriteriet for uavhengighet. Christian Magnus Falsen var en av flere som opphøyet odelsbonden og satte han i sentrum for den norske nasjon.[32] Men etter å ha observert bøndenes oppførsel på Stortinget og i avisdebattene i årene etter 1814, begynte flere embetsmenn å argumentere for at opplysning og utdannelse også var krav for å regnes som reelt uavhengig og kvalifisert til medborgerskap. Uten tilstrekkelig intellektuell kapasitet kunne man bli forledet av de svakere argumenter. Særlig i møte med den intensiverte bondeopposisjonen på 1830-tallet begynte en del embetsmenn å vektlegge dannelse fremfor eiendom som nøkkelen til uavhengighet og som det sentrale i konstitueringen av en medborger. Kravet om dannelse for å regnes som uavhengig ble antagelig enda sterkere i Norge enn andre steder i Europa fordi landet hadde en betydelig selveiende bondestand med politiske rettigheter, samtidig som borgerskapet var begrenset. Bøndene ble inkludert i det politiske liv i 1814. Men i tiårene som fulgte ble det viktig å begrense deres innflytelse.

Blant dem som ønsket å ta lederskapet i 1830-årenes nye politiske landskap, var de unge studentene fra embetsstanden som utgjorde den såkalte intelligenskretsen. Menn som Johan Sebastian Welhaven, Frederik Stang og Anton Martin Schweigaard skulle senere innta sentrale posisjoner i politikken, akademia og kulturlivet, men allerede som unge studenter på 1830-tallet begynte de å formulere et program der de satte seg selv som

32 Evju 2015.

folkets oppdragere og formyndere. I 1835 skrev Welhaven i tidsskriftet *Vidar* at de lavere klassene måtte «forædles» for å holde «Raaheden i Tømme».[33] Foredlingen måtte komme ovenfra, fra opplyste medlemmer av hans egen stand. Den senere statsministeren Frederik Stang var klar på at folkets vilje burde og til slutt ville skinne gjennom i politikken, og at kongen og regjeringen måtte tilpasse seg den. Betingelsen for at folkeviljen skulle vinne frem i politikken var imidlertid at den ble «luttret og modereret».[34] Moderasjonen måtte folk som han selv stå for. Intensjonene var helt sikkert delvis gode, men i dette programmet lå det også et mål om å befeste embetsstandens posisjon som den statsbærende samfunnsgruppen. Implisitt ble dermed også andre grupper nedvurdert. Ifølge Jens Arup Seip var intelligenskretsens liberalisme, sammenlignet med den mer opposisjonelle liberalismen som dominerte de første femten årene etter 1814, «ikke lenger en politisk doktrin hos menn som må kjempe friheten frem, eller stå i giv akt for å forsvare den. Den er i 30-årenes Norge, hos Frederik Stang og hans krets, en doktrin for en klasse som *har* friheten, *sitter* med den, og gjerne vil sitte i fred».[35]

Det var flere svar på denne utfordringen med uavhengighetskravet. Bøndenes svar frem til da hadde, litt satt på spissen, ofte vært at de holdt seg utenfor politikkområdene som de ikke hadde greie på eller som ikke angikk dem selv. Husmannssønnen Peder Soelvold hadde et annet svar. Han var redaktør av bondebladet *Statsborgeren*, som mellom 1831 og 1835 var opposisjonens viktigste forum, til tross for at det ofte ble utskjelt for sine konfronterende angrep mot embetsstanden. For Soelvold var det helt avgjørende at bøndene måtte settes i stand til å ta lederrollen i den unge staten. Det viktigste i både Soelvolds og John Neergaards opplysningsprosjekt var *politisk vekkelse* av bondestanden. «Folkeoplysningen er Frihedens sikreste Værn og Uvidenhedens farligste Fiende», skrev Soelvold i *Statsborgeren* under pseudonymet «Hagbarth».[36] Haugianerne var også opptatt av opplysning, tidvis også på rent verdslige områder, men deres vekkelsesprosjekt var religiøst begrunnet og i siste instans med hinsidige mål. Den generelt sterke vektleggingen av religiøs opplysning innad i bondestanden ble av Soelvold sett på som et direkte hinder for hans store mål: bondepolitikkens

33 «Christianias Vinter- og Sommer-Dvale», se Welhaven (1991, s. 204).

34 Fra avhandlingen «Om Statsraadenes Deeltagelse i Storthingets Forhandlinger» fra 1835, sitert i Seip (1945, s. 57).

35 Seip 1945: 58.

36 *Statsborgeren* 15.2.1835: 56.

realisasjon og det endelige bruddet med embetsmennenes åk. Soelvold og hans meningsfeller på den mest innbitte venstrefløyen av bondepolitikken ønsket å realisere en stat styrt på nordmennenes premisser og ikke de danske embetsmennenes.

I 1832 kom Soelvold med en anbefaling om hva slags menn bøndene burde stemme på ved stortingsvalg. De første anbefalingene var helt i tråd med Neergaards politiske katekisme *Ola-boka*: «vælg blot retskafne, uafhængige, Frihed og Fædreland elskende Mænd til Storthinget, og da skulle Lovene blive simple og etter Folkets Tarv, Skattene blive saa smaa, som Statsforvaltningen nogenlunde taaler det, og Regjeringens Medlemmer bleve dragne til Ansvar, naar de ei have opfyldt deres Pligter.»[37] Soelvold advarte derfor mot å stemme på embetsmenn med pengeproblemer, embetsmenn som kunne avsettes av kongen, eller embetsmenn som på samme tid hadde for liten inntekt, for mange barn, for lite hjerte og mye klokskap. Heller ingen adelige burde bøndene stemme frem. Alt dette var helt standard tankegods blant bondeopposisjonen. Men så kom det overraskende: «For vor Fornufts Skyld ingen av den haugiansk-vexel-sundtiske Planteskole for Galenskab og Tungsind» burde velges til representanter på tinget.[38]

Nøyaktig hva Soelvold mente med denne passasjen er litt krevende å slå fast sikkert, men det fremstår rimelig klart at Soelvold ikke hadde mye til overs for haugianerne. Vexel henviser her muligens til Wilhelm Andreas Wexels, som både hadde kontakt med den danske presten Nikolai Grundtvig og flere haugianske vennesamfunn, og som kjempet for innføring av folkehøgskoler i grundtvigiansk ånd i Norge.[39] Det «sundtiske» kan kanskje referere til Christian Sund, en haugianer hvis hjem fungerte som et legmannskristelig samlingspunkt på Vang ved Hamar.[40]

Men hva var det Soelvold hadde imot haugianerne? Det kom frem i en artikkel som sto på trykk i *Statsborgeren* tre år etter publikasjonen av *Nogle Ord om Storthingsvalg*. I artikkelen «Tale til Norges bønder af deres Ven Hagbarth» startet Soelvold med å ramse opp eksempler på hvordan det norske folk hadde blitt undertrykt under det eneveldige styret fra København før 1814. Deretter skrev han:

37 Soelvold 1832: 26–27.
38 Soelvold 1832: 27–28.
39 For mer om Wexels og hans kontakt med Grundvig og norske haugianere, se Golf (2001). Wexels, som først og fremst var grundtvigianer, kom etter hvert i en krevende mellomposisjon da haugianerne vendte seg vekk fra Grundtvig etter publiseringen av sistnevntes pamflett «Kirkens Gienmæle» i 1825, jf. Golf (2001, s. 133–135).
40 For mer om Sund, se Heggtveit (1912–1920, s. 39–45).

> Disse, siger jeg, og mange flere af den norske Nations Ulykker kunne aldrig have været taalte i vort herlige Fædreneland, naar ikke Uvidenheden havde beskyttet dem. Hvis Normanden havde besiddet mere Oplysning, saa vilde den almindelig Fornuft have standset Danerhoffet i dets første Skridt paa Undertrykkelsesbanen, og de Lænker, som det danske Aristokrati beredte som, ville ha været sønderbrudte over dets Hoved, i stedet for at binde vore Hænder.[41]

Og han understreket: «Uvidenheden er Kilden til Nationernes største Onder, til de Onder, der stedse styrtede Folkene i Fordærvelse, og gjorde deres Undertrykkelse sikker.»[42] Den stille aksepten for eneveldets overtramp var det ultimate beviset på at bøndenes måtte myndiggjøres: «*der gives aldrig nogen fri Regjering uden Oplysning*».[43] Inspirasjonen fra Immanuel Kant, som Soelvold hadde lest, skinte gjennom.[44] For Kant var opplysning og offentlig bruk av fornuften veien ut av menneskets selvpåførte umyndighet.[45]

Men hvordan kom mangelen på opplysning til syne i Soelvolds samtid, slik han så det? Det var todelt: «Religionssværmeriet takker uvidenheden for sin Anseelse, og Embetsaristokratiet takker den for sin Vælde.»[46] Den sterke religiøsiteten bidro altså lite til reell opplysning. Prestene på sin side bidro til å holde bondestanden nede ved å opprettholde et hierarkisk samfunnssyn, der konge og øvrighet i form av embetsmenn ble sett på som nærmest guddommelig innsatte. Dette kunne ikke bøndene akseptere lenger.[47] Her ser vi at Soelvold og Ingebrigt Sæter var klart på linje i sitt syn på allmuens religiøsitet som et hinder for opplysning. Forskjellen var at Soelvold ytret dette offentlig, mens Sæter uttalte seg i et privatbrev. I tillegg gikk Soelvold lenger. Akkurat dette med prestenes dominans var ikke nødvendigvis i strid med haugianernes syn, men fra og med dette punktet beveget teksten seg i en retning som enkelte av Hauges disipler antagelig reagerte sterkt på. Soelvold uttrykte nemlig helt tydelig at religionsopplæringen i forbindelse med konfirmasjonen spilte en helt perifer rolle. Det hadde skjedd flere fremskritt i bøndenes opplysning, men

41 *Statsborgeren* 15.2.1835: 50.
42 *Statsborgeren* 15.2.1835: 50.
43 *Statsborgeren* 15.2.1835: 51. Uthevet i original.
44 Soelvold klarte å skaffe seg lånerett ved Universitetsbiblioteket i Christiania, til tross for at han ikke var student. Der lånte han blant annet tekster av Immanuel Kant, jf. Høverstad (1930, s. 162–165).
45 Kants oppfatninger om offentlighet og opplysning ble tydeligst formulert i hans artikkel «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung», i *Berlinische Monatsschrift* i 1784. For norsk oversettelse, se Kant (2003).
46 *Statsborgeren* 15.2.1835: 50.
47 *Statsborgeren* 15.2.1835: 51.

prestenes dogmatiske undervisning i Pontoppidans forklaring hadde gjort lite godt. I en tidligere artikkel hadde Soelvold uttalt at religionslærebøkene, representert ved Luthers katekisme, Pontoppidans forklaring og Thomas Kingos salmebok, var et «Gudfrygtighedens Bibliothek» som kun kunne «vække et Slags dunkel pietistisk Religiøsitet».[48] Man kunne få til så mye mer, mente Soelvold.

Søndagene kunne for eksempel brukes til noe nyttig etter at man hadde vært i kirken, mente Soelvold. Det var en god dag til voksenopplæring. Og det var ikke stille religiøs kontemplasjon Soelvold så for seg:

> Underviser hverandre da i Regning og Skrivning! forelæser hverandre da Aviser og nyttige Bøger; samtaler da med hverandre om Eders Kommuneanliggender, Eders Sysler, og de Gjenstande, som Eders Avisers eller Bøgers Læsning maatte give Anledning til; øver Eder da i at debattere over adskillige Spørgsmaale, hvis grundige Besvarelse maatte interessere Eder; holder Taler ved forskjellige Leiligheder, og søger at gjøre Eder brugbare til Alt, hvad der henhører til det offentlige Liv, hvilket er af saa høi Vigtighed for den konstitutionelle Statsborger.[49]

Og det gjorde ikke noe om debattene ikke var lærde – dette var trening i bruk av forstanden som ville løfte bondens dannelse og opplysningsnivå. Dette var langt bedre enn å drive med kortspill og brennevinsdrikk.[50] Akkurat det kunne vel haugianerne si seg enige i. Det må nevnes at Soelvold på ingen måte var den første til å foreslå en slik sekulær søndagsskole. Allerede fra 1803 hadde Sivert Aarflot i Volda brukt hviledagen til å spre ny kunnskap, særlig om forbedring av jordbruket, men også om naturvitenskap, geografi og historie.[51]

Men Soelvolds angrep på konfirmasjonsundervisningen var vanskeligere å svelge. Flere av stortingsmennene fra landdistriktene mottok kraftige signaler fra velgerne sine om å verne om Pontoppidan og konfirmasjonsundervisningen.[52] Generelt så mange bønder, inkludert haugianere, med skepsis på en for betydelig utbygging av skolevesenet. Flere anerkjente de store fordelene på lengre sikt med å utdanne barna på bygda, men frykten for at en utvidelse ville føre til økte skatter, gjorde jobben vanskelig. Det

48 *Statsborgeren* 22.1.1832: 238. Høverstad (1930, s. 250) tilskrev denne artikkelen, titulert «Almuens Kultur» til Soelvold. Artikkelen ble delvis imøtegått av Nicolai Wergeland i hans artikkelserie «Anmærkninger angaaende Kirke- og Underviisningsvæsenet» i *Statsborgeren* (19.2.1832 og 26.2.1832).
49 *Statsborgeren* 15.2.1835: 53.
50 *Statsborgeren* 15.2.1835: 54.
51 Nerbøvik 2004: 16–17.
52 Høverstad 1930: 250.

var også grunnen til at den nye loven om allmueskoler som kom i 1827 hadde så lave minimumskrav.[53] Loven anbefalte fast skole minimum tre måneder i året, men prestegjeldene kunne søke om unntak dersom det var vanskelig å få til. Enkelte historikere har også hevdet at haugianerne var et hinder her, ettersom deres store mål om å sikre gudfryktigheten ikke var avhengig av en offentlig finansiert skole.[54] Det er nok en for enkel fremstilling – haugianerne var utvilsomt også interessert i spredning av sekulær kunnskap. Blant annet fikk den haugianske husmannssønnen Tomas Olsen Amle fremmet et ambisiøst forslag til ny allmueskolelov på Stortinget i 1816.[55] Samtidig er det klart at haugianere flest ikke vektla politisk opplysning like tungt som Soelvold og hans meningsfeller. Det var det nok også kun et fåtall av bøndene på Stortinget som gjorde. Men på dette feltet hadde Soelvold i det minste delvis støtte i John Neergaard, som selv om han var en del av haugianske miljøer, ikke delte alt deres tankegods.[56] Ifølge Halvdan Koht syntes Neergaard «pietistane var for myrke og la for lite vinn paa god borgarleg opplysning».[57] Neergaard forsvarte haugianerne ved flere anledninger, og han så selv på Hauge som en stor mann, men han ønsket altså å gå lenger enn de fleste haugianere når det gjaldt den politiske vekkelsen av bondestanden.

Etter hvert ble også Soelvolds harde linje mot haugianerne et problem for bondeopposisjonen som helhet. Den utbredte religiøsiteten blant bøndene og haugianernes fremtredende rolle på både Stortinget og i bygdene, gjorde at den sterke ordbruken mot både høy- og lavkristelighet bidro til for mye splittelse i en offentlighet der konsensus var idealet. Til slutt vendte både en stor andel av bøndene og embetsmennene seg mot *Statsborgeren*. En av anførerne var den haugianske pressemannen Sylvester Sivertson, en tidligere medarbeider i *Statsborgeren* som kritiserte Soelvold i krasse ordelag i en artikkelserie i *Morgenbladet* i 1835.[58] Soelvold selv måtte på samme tid trekke seg som redaktør etter en serie med rettssaker der han ble dømt for injurier.[59]

53 Hommerstad 2015: 164–175.
54 Høverstad 1918: 366.
55 Hommerstad 2015: 165. Forslaget ble fremmet gjennom den haugianske bonderepresentanten Torger Næss. Amle hadde som husmannssønn verken stemmerett eller mulighet til å bli stemt frem til Stortinget.
56 Farstad 2019: 123–124.
57 Koht 1906: 79.
58 Artikkelserien ble senere utgitt som et særtrykk, se Sivertson (1835). Se også Nymark (2018) for mer om motstanden mot Soelvold.
59 Nymark 2014: 81–113.

Helt isolert ble imidlertid Soelvold ikke. Han beholdt vennskapet blant annet med Ingebrigt Sæter, og han fikk advokathjelp av Jonas Anton Hielm i ankesakene, der han ble frikjent. Francis Sejersted har påpekt at verken Soelvold eller John Neergaard var representative for bondeopposisjonen som helhet.[60] De skarpe reaksjonene mot Soelvold og bladet hans, som nettopp hevdet å være hele bondeopposisjonens talerør, indikerer nettopp dette. Samtidig kan ikke Soelvold betraktes som en ensom, ytterliggående skikkelse. Snarere var han en representant for en uregjerlig venstrefløy av den store bondebevegelsen, en fløy som tapte i kampen mot den mer moderate og lavmælte linjen som blant andre den store bondeføreren Ole Gabriel Ueland sto for. Den mer forsiktige bondepolitikken var også bedre tilpasset det store flertallet av de haugianske bøndenes politiske ståsted.

Konklusjon

Ifølge Soelvold måtte opplysningsarbeidet dreie seg om helt andre ting enn religiøs vekkelse; skolen skulle være en arena for opplæring i borgerlige rettigheter, dyder og plikter. Hvis bondestanden skulle bli reelle statsborgere som bidro til å styre og forme samfunnet, måtte de myndiggjøres gjennom opplysning. Soelvold hadde liten tro på kirken og de haugianske vennesamfunnene som arenaer for fritenkning. Snarere tvert imot kunne de ifølge ham være hindre. Vi kan illustrere dette med tre av Adolph Tiedemands malerier av fra bondesamfunnet, som riktignok ble malt omtrent tjue år etter Soelvolds mest aktive periode i offentligheten. Soelvold idealbonde skulle verken være en av *Fanatikerne* (malt i 1866) eller en av de mer typisk avmålte *Haugianerne* (malt i 1848), men en selvsikker, selvbevisst bonde som brukte fritiden sin på fordyping i statstenkning, politiske diskusjoner og samfunnsmessig engasjement. De *Politiserende bønder* (malt i 1849) var Soelvolds ideal.

Disse typene kan også illustrere noe av den splittelsen innad i bondebevegelsen som jeg har forsøkt å skissere opp i dette kapittelet. Det fantes en gruppe bønder som så på seg selv som medborgere som så ut over landsbygdas grenser, som ønsket å sette seg selv i førersetet for den unge norske staten. For denne gruppen var de andre bøndene preget av et for snevert fokus på enten rene bondesaker eller på hinsidig frelse. Denne andre gruppen bønder, som i større grad enn den første kan knyttes til

60 Sejersted 1978: 342.

Hauge-bevegelsen, var på sin side lite interesserte, enn så lenge, i et videre utsyn. For dem var det viktigste nettopp å ivareta og sikre sine egne interesser og kjernesaker i en embetsmannsdominert politisk virkelighet før man kunne tenke på å bli en statsbærende klasse. I lys av denne splittelsen er det ikke så rart at det tok litt tid før man fikk på plass en virkelig varig bondepolitisk organisering i Norge.

Referanser

Bergsgård, A. (1932). *Ole Gabriel Ueland og bondepolitikken 1*. Aschehoug.
Dørum, K. (2017). Haugianerne i norsk politikk på 1800-tallet. I K. Dørum & H. K. Sødal (Red.), *Hans Nielsen Hauge: Fra samfunnsfiende til ikon* (s. 76–103). Cappelen Damm Akademisk.
Evju, H. (2015). En klassisk republikaner i det tidlige 1800-tallets Norge: Christian Magnus Falsen og «Norges Odelsret, med Hensyn paa Rigets Constitution». I O. A. Storsveen, A. Pedersen & B. Frydenlund (Red.), *Smak av frihet: 1814 Grunnloven. Historisk virkning og sosial forankring* (s. 139–176). Scandinavian Academic Press.
Farstad, E. M. (2019). *Myndige bønder frå Romsdals amt 1833–1842: Ein nærstudie av seks stortingsrepresentantar og verknaden av haugerørsla* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-72302
Golf, O. (1996). *Haugebevegelse og folkeopplysning 1800–1860: Utgitt i forbindelse med Hauge-jubiléet i 1996*. Universitetet i Oslo, Pedagogisk forskningsinstitutt.
Golf, O. (2001). *«Giv mig, Gud, en Salmetunge»: Norgesvennen Grundtvig*. Lunde.
Gundersen, T. R. (2022). *Haugianerne. Enevelde og undergrunn 1795–1799*. Cappelen Damm.
Heggtveit, H. G. (1912–1920). *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede: Et Bidrag til dens Historie: Bd. 2. Haugianismens Tid – Anden Halvdel 1821–1850*. Cammermeyer.
Hommerstad, M. (2012). *Politiske bønder: Bondepolitikk og Stortinget 1815–1837.* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
Hommerstad, M. (2014). *Politiske bønder: Bondestrategene og kampen for demokratiet 1814–1837*. Scandinavian Academic Press.
Hommerstad, M. (2015). «de stridende Partier, [om] jeg maa bruge det Udtryk» – Politisk integrasjon og bøndenes partipolitikk etter 1814. I O. A. Storsveen, A. Pedersen & B. Frydenlund (Red.), *Smak av frihet: 1814 Grunnloven. Historisk virkning og sosial forankring* (s. 101–138). Scandinavian Academic Press.
Høverstad, T. (1918). *Norsk skulesoga: Bd. 1. Det store interregnum 1739–1827*. Steenske forlag.
Høverstad, T. (1930). *Norsk skulesoga: Bd. 2. Frå einevelde til folkestyre 1814–1842*. Steenske forlag.
Kant, I. (2003). Besvarelse av spørsmålet: Hva er opplysning. I J. G. Hamann, *Opplysning og kors* (Ø. Skar, Overs.). Aschehoug.
Koht, H. (1906). *Bondestrid: Smaa segner og uppskrifter fraa Nordmøre*. Aschehoug.
Koht, H. (1926). *Norsk bondereisning: Fyrebuing til bondepolitikken*. Aschehoug.
Krokann, I. (1937). *Då bøndane reiste seg: Ein av førarane: Ingebrigt Sæter*. Gyldendal.
Langholm, S. (1975). Ueland, Reformforeningen og «voteringstvangen». *Historisk tidsskrift, 54*(2), 132–137.
Mendelsohn, O. (2019). *Jødenes historie i Norge: Gjennom 300 år*. Forlaget Press.
Nerbøvik, J. (2004). *Volda-soga 1800–1945: Bd. 4. Myndige møringar 1740–1870*. Samlaget.
Nymark, K. (2014). *Statsborgeren under Peder Soelvold 1831–1835* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-46815
Nymark, K. (2018). Om Klapper-Slanger og statsborgerlige Skrighalse: Embetsmennene og den nye politiske offentligheten etter 1814. *Heimen*, *55*(4), 328–342.

Nymark, K. (2020). *Kampen om trykkefriheten: Karl Johan og den norske presse 1814–1844* [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Sørøst-Norge]. USN Open Archive. https://hdl.handle.net/11250/2681517

Sars, J. E. (1913). *Norges historie fremstillet for det norske folk: Bd. 6. Tidsrummet 1814–1884*. Aschehoug.

Seip, J. A. (1945). *Et regime foran undergangen: Frederik Stang – Ole Jacob Broch*. Tanum.

Seland, B. (2018). Bønder i opposisjon – politisk profil, organisatoriske linjer. I B. Seland (Red.), *Opprør og opposisjon under enevelde og demokrati* (s. 95–129). Cappelen Damm Akademisk.

Seip, J. A. (1974). *Utsikt over Norges historie: Bd 1. Tidsrommet 1814–ca. 1860.* Gyldendal.

Seip, J. A. (1981). *Utsikt over Norges historie: Bd. 2. Tidsrommet ca. 1850–1884*. Gyldendal.

Sejersted, F. (1978). *Norges historie: Bd. 10. Den vanskelige frihet: 1814–1851*. Cappelen.

Skjæveland, Y. (2022). Jonas Anton Hielm. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 12. mai 2023 fra https://nbl.snl.no/Jonas_Anton_Hielm

Skullerud, A. (1971). *Bondeopposisjonen og religionsfriheten i 1840-årene*. Universitetsforlaget.

Sivertson, S. (1835). *For Statsborgere mod «Statsborgeren»*. Johan Dahl.

Soelvold, P. (1832). *Nogle Ord om Storthingsvalg, for Lægmanden*. Det Lundhske Bogtrykkeri.

Steen, S. (1958). *Tusen års norsk historie: Artikler og avhandlinger av Sverre Steen*. J.W. Cappelens Forlag.

Supphellen, S. (2021). Konventikkelplakaten og Hans Nielsen Hauges forhold til den. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, *75*(1–2), 133–155.

Svendsen, Å. (2022a). Ole Gabriel Ueland. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 12. mai 2023 fra https://nbl.snl.no/Ole_Gabriel_Ueland

Svendsen, Å. (2022b). Peder Fauchald. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 12. mai 2023 fra https://nbl.snl.no/Peder_Fauchald

Tretvik, A. M. (2022). Ingebrigt Sæter. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 12. mai 2023 fra https://nbl.snl.no/Ingebrigt_Sæter

Welhaven, J. S. (1991). *Samlede verker III: Prosa*. Universitetsforlaget.

Forfatterbiografier

Arne Bugge Amundsen (f. 1955) er professor i kulturhistorie ved Universitetet i Oslo. Han har særlig arbeidet med historiske perspektiver på ritualer, religiøse vekkelser, luthersk geistlighet, kirkerom, minnekultur, herregårder, elitekultur og museer.

Eli Morken Farstad (f. 1991) er doktorgradsstipendiat i historie ved program for kulturstudier, Universitetet i Sørøst-Norge. Hun skriver en monografi om Hauge-bevegelsens rolle i norsk politisk kultur før 1850.

Jostein Garcia de Presno (f. 1975) er høyskolelektor i religion og livssyn ved Høgskulen i Volda. Han arbeider med en doktorgradsavhandling ved MF vitenskapelig høyskole om rettssaken mot Hans Nielsen Hauge og dens konsekvenser for Hauge-bevegelsen.

Nils Gilje (f. 1947) er professor emeritus i filosofi og kulturvitenskap ved Institutt for arkeologi, historie, religions- og kulturvitenskap ved Universitetet i Bergen. Gilje har særlig arbeidet med kulturhistoriske og idehistoriske emner.

Svein Ivar Langhelle (f. 1948) er førsteamanuensis emeritus i historie ved Universitetet i Stavanger. Hans forskningsarbeider omfatter norsk regional- og lokalhistorie etter reformasjonen og fram til i dag, jordbrukshistorie og historie om mentalitet og religiøs kultur. Han har særlig arbeidet med haugianismen i det sørvestre Norge.

Kristin Norseth (f. 1949) er dr.theol. og førsteamanuensis emerita i norsk kirke- og kulturhistorie ved MF vitenskapelig høyskole. Hun har særlig forsket på kvinners stilling, innsats og innflytelse i norsk kirke- og kristenliv på 1800- og 1900-tallet og publisert arbeider blant annet innen feltet kirke–skole.

Kristian Holen Nymark (f. 1989) er førsteamanuensis i historie ved Institutt for økonomi, historie og samfunnsvitenskap ved Universitetet i Sørøst-Norge. Han har særlig arbeidet med ytringsfrihet og politisk kultur i Norge på 1800-tallet.

Merethe Roos (f. 1971) er professor i historie ved Institutt for kultur, religion og samfunnsfag ved Universitetet i Sørøst-Norge. Hennes forskningsinteresser omfatter norsk og nordisk skole- og utdanningshistorie fra 1750 til i dag, samt teologihistoriske temaer fra samme tidsperiode.

Helje Kringlebotn Sødal (f. 1962) er professor i idé- og kristendomshistorie ved Institutt for religion, filosofi og historie ved Universitetet i Agder. Sødal har særlig arbeidet med nyere norsk kristendomshistorie, kirkekunnskap og skole- og barnehagerelatert undervisning og forskning.